I SATELLITI BOMPIANI

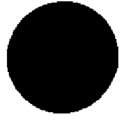
Karel Kosík

Dialettica del concreto

Il tema centrale della **Dialettica del concreto** è la ricerca e la ricostituzione di un senso filosofico del marxismo, del suo valore non soltanto ideologico-strumentale, ma veramente conoscitivo. Il punto di partenza della problematica, che fa da filo conduttore alle diverse ricerche di questo libro, è infatti il concetto cruciale di « economia ». Il senso di questo concetto viene chiarito attraverso una complessa fenomenologia, che lo coglie dapprima nel suo aspetto meramente soggettivo, ne segue criticamente il ribaltamento obiettivistico nelle interpretazioni sociologistiche, e trova la via di una chiarificazione nel concetto marxiano della « prassi » umana. Nello stesso tempo la **Dialettica del concreto** è anche una sottile analisi di alcune posizioni dominanti della filosofia contemporanea, da Heidegger al fisicalismo neopositivistico e allo strutturalismo. Sparse talora in brevi accenni o nelle note, vi si possono trovare, infine, interpretazioni e critiche del massimo interesse di autori come Lukács, Marcuse, Sartre. Nato a Praga nel 1926, già accusato di revisionismo, Karel Kosík è oggi riconosciuto come il più vivace pensatore ceco contemporaneo.

Copertina di Bruno Munari

I SATELLITI BOMPIANI



Karel
Kosík

Dialettica del concreto

Bompiani

Titolo originale:
DIALEKTIKA KONKRÉTNÍHO
(Studie o problematice cloveka a sveta)

Traduzione dal ceco di
GIANLORENZO PACINI

II EDIZIONE

Via Pisacane, 26 - Milano
CL 04-0333-4

AVVERTENZA DELL'AUTORE

Le concezioni fondamentali contenute in quest'opera sono state formulate in due conferenze tenute nell'anno 1960. Una di esse, intitolata *Dialectique du concret*, venne letta come relazione al colloquio filosofico internazionale sulla dialettica tenuto a Royaumont nel settembre 1960 e venne pubblicata nel maggio 1961 sulla rivista italiana *Aut aut*. La seconda, intitolata *Filosofické problémy struktury a systému* (*Problemi filosofici della struttura e del sistema*), venne pronunziata come intervento alla conferenza nazionale sui problemi della linguistica marxista, tenutasi a Liblice nel dicembre 1960 e verrà pubblicata tra i materiali della conferenza stessa [Edizioni dell'Accademia Cecoslovacca delle Scienze, 1962].

Il libro è diviso in quattro capitoli, ma costituisce un tutto organico: i singoli problemi sono collegati l'un l'altro, ed esprimono la concezione fondamentale solo chiarendosi scambievolmente. Per questa ragione, ad esempio, non è possibile intendere il secondo capitolo (Economia e filosofia) soltanto o essenzialmente come una critica di opinioni, in quanto vi si riannoda, nel terzo capitolo (Filosofia e economia), un saggio di risoluzione positiva, da un determinato punto di vista. Lo stesso del resto ho cercato di fare sempre, a fianco della critica delle opinioni e delle teorie.

Colgo quest'occasione per ringraziare il direttore e il collettivo della Sezione Filosofica dell'Accademia Cecoslovacca delle Scienze per il cordiale aiuto prestatomi nel corso della stesura della presente opera.

Praga, dicembre 1961.

I

DIALETTICA DELLA TOTALITÀ CONCRETA

IL MONDO DELLA PSEUDOCONCRETEZZA E LA SUA DISTRUZIONE

La dialettica tratta della "cosa stessa". Ma la "cosa stessa" non si manifesta immediatamente all'uomo. Per giungere alla sua comprensione non soltanto è necessario compiere un certo sforzo, ma anche un *détour*. Per questa ragione il pensiero dialettico distingue tra rappresentazione e concetto della cosa, e con ciò non intende soltanto distinguere due forme e due gradi della *conoscenza* della realtà, ma specialmente e soprattutto due qualità della *prassi* umana. L'atteggiamento primordiale e immediato dell'uomo nei confronti della realtà non è quello di un astratto soggetto conoscente, di una testa pensante che considera la realtà speculativamente, bensí quella di un essere che agisce oggettivamente e praticamente, di un individuo storico, che esercita la sua attività pratica in rapporto con la natura e con gli altri uomini, e persegue l'attuazione dei propri fini e dei propri interessi entro un determinato complesso di rapporti sociali. Pertanto la realtà non si presenta dapprima all'uomo sotto l'aspetto di un oggetto da intuire, da analizzare e da comprendere teoricamente — il cui polo opposto e complementare è appunto l'astratto soggetto conoscente, che esiste fuori del mondo e appartato dal mondo — ma come il campo in cui si esercita la sua attività pratico-sensibile, sul cui fondamento sorgerà l'imme-

diata intuizione pratica della realtà. Nel rapporto pratico-utilitaristico con le cose — in cui la realtà si svela come mondo dei mezzi, dei fini, degli strumenti, delle esigenze e degli sforzi per soddisfarle — l'individuo "in situazione" si crea delle proprie rappresentazioni delle cose ed elabora tutto un sistema correlativo di nozioni che coglie e fissa l'aspetto fenomenico della realtà.

Ma "l'esistenza reale" e le forme fenomeniche della realtà — che si riproducono immediatamente nella testa di coloro che realizzano una prassi storica determinata, come complesso di rappresentazioni o categorie del "pensiero comune" (che soltanto per "barbara abitudine" vengono considerate concetti) — sono diverse e spesso assolutamente contraddittorie con la *legge* del fenomeno, con la *struttura* della cosa e cioè col suo nucleo interno *essenziale* e col concetto corrispondente. Gli uomini usano il denaro e con esso eseguono le transazioni piú complicate, senza nemmeno sapere né essere tenuti a sapere cos'è il denaro. Quindi la prassi utilitaria immediata e il senso comune ad essa corrispondente mettono gli uomini in condizione di orientarsi nel mondo, di familiarizzarsi con le cose e di maneggiarle, ma non procurano loro la *comprensione* delle cose e della realtà. Per questa ragione Marx può scrivere che coloro i quali determinano effettivamente le condizioni sociali si sentono a loro agio, come un pesce nell'acqua, nel mondo delle forme fenomeniche, estraniatesi alla loro connessione interna e assolutamente incomprensibili in tale isolamento. In ciò che è intimamente contraddittorio essi non vedono nulla di misterioso, e il loro giudizio non si scandalizza minimamente di fronte all'inversione di razionale e irrazionale. La prassi di cui si tratta in questo contesto è storicamente determinata e unilaterale, è la prassi frammentaria degl'individui, fondata sulla divisione

del lavoro, sulla ripartizione della società in classi e sulla gerarchia di posizioni sociali che su di essa s'innalza. In questa prassi si forma tanto l'ambiente materiale determinato dell'individuo storico, quanto l'atmosfera spirituale in cui l'apparenza superficiale della realtà viene fissata come mondo della pretesa intimità, confidenza e familiarità in cui l'uomo si muove "naturalmente" e con la quale ha a che fare nella vita d'ogni giorno.

Il complesso dei fenomeni che affollano l'ambiente quotidiano e la comune atmosfera della vita umana, che con la loro regolarità, immediatezza ed evidenza penetrano nella coscienza degli individui agenti assumendo un aspetto indipendente e naturale, costituisce il mondo della *pseudoconcretezza*. Ad esso appartengono:

il mondo dei fenomeni esteriori, che si svolgono alla superficie dei processi realmente essenziali;

il mondo del trafficare e del manipolare, cioè della prassi feticizzata degli uomini (la quale non coincide con la prassi critica rivoluzionaria dell'umanità);

il mondo delle rappresentazioni comuni, che sono proiezioni dei fenomeni esterni nella coscienza degli uomini, prodotto della prassi feticizzata, forme ideologiche del suo movimento;

il mondo degli oggetti fissati, che danno l'impressione di essere condizioni naturali e non sono immediatamente riconoscibili come risultati dell'attività sociale degli uomini.

Il mondo della pseudoconcretezza è un chiaroscuro di verità e d'inganno. Il suo proprio elemento è il doppio senso. Il fenomeno indica l'essenza e contemporaneamente la nasconde. L'essenza si manifesta nel fenomeno, ma soltanto in modo inadeguato, parzialmente, oppure solo per certi lati e certi aspetti. Il fenomeno rimanda a qualcosa d'altro da se stesso, e vive soltanto

grazie al suo contrario. L'essenza non è data immediatamente: è mediata dal fenomeno e pertanto si manifesta in qualcosa d'altro da se stesso. L'essenza si manifesta nel fenomeno. Il suo manifestarsi nel fenomeno rivela il suo movimento e dimostra che l'essenza non è inerte e passiva. Ma proprio allo stesso modo il fenomeno rivela l'essenza. La manifestazione dell'essenza è appunto l'attività del fenomeno.

Il mondo fenomenico ha una sua struttura, un proprio ordine, una propria legalità che può venire svelata e descritta. Ma la struttura di questo mondo fenomenico non coglie ancora il rapporto tra il mondo fenomenico e l'essenza. Se l'essenza non si manifestasse affatto nel mondo fenomenico, il mondo della realtà si distinguerebbe in modo radicale ed essenziale dal mondo del fenomeno: il mondo della realtà sarebbe in tal caso per l'uomo "l'altro mondo" (platonismo, cristianesimo), e l'unico mondo attingibile per l'uomo sarebbe il mondo dei fenomeni. Ma il mondo fenomenico non è qualcosa d'indipendente e di assoluto: i fenomeni diventano mondo fenomenico nel rapporto con l'essenza. Il fenomeno non è radicalmente distinto dall'essenza e l'essenza non è una realtà appartenente a un ordine diverso da quello del fenomeno. Se le cose stessero effettivamente cosí, allora il fenomeno non si ricongiungerebbe per un rapporto intimo all'essenza, non potrebbe manifestarla e allo stesso tempo nasconderla, e il loro rapporto sarebbe reciprocamente esteriore e indifferente. Cogliere il fenomeno di una determinata cosa significa indagare e descrivere come la cosa stessa si manifesta in quel fenomeno, e come allo stesso tempo in esso si nasconde. La comprensione del fenomeno costituisce *l'attingimento* dell'essenza. Senza il fenomeno, senza la manifestazione e la rivelazione, l'essenza sarebbe inattingibile. Nel mondo della pseudoconcretezza l'aspetto fenomenico della cosa, in cui la cosa si mani-

festa e si nasconde, viene considerato come la stessa essenza, e la differenza tra il fenomeno e l'essenza *scompare*. Quindi la differenza che separa il fenomeno e l'essenza equivale alla differenza tra irreale e reale, oppure tra due diversi ordini di realtà? L'essenza è piú reale del fenomeno? La realtà è l'unità del fenomeno e dell'essenza. Per questa ragione l'essenza può essere altrettanto irreale quanto il fenomeno, e il fenomeno quanto l'essenza, *nel caso che* essi vengano isolati e in tale isolamento vengano considerati come l'unica o "autentica" realtà.

Quindi il fenomeno non è nient'altro se non ciò che — a differenza della nascosta essenza — si manifesta immediatamente, per primo e piú spesso. Ma perché la "cosa stessa", la struttura della cosa, non si manifesta immediatamente e direttamente, perché sono necessari uno sforzo e una deviazione per comprenderla; perché la "cosa stessa" si nasconde alla percezione immediata? Di che genere di occultamento si tratta? Un tale occultamento non può essere assoluto: se l'uomo anche soltanto *ricerca* la struttura della cosa e vuole scrutare "la cosa stessa", se soltanto è possibile che l'uomo scopra l'essenza nascosta o la struttura della realtà, prima d'iniziare qualsiasi indagine deve già necessariamente possedere una sicura coscienza del fatto che esiste qualcosa che si può definire struttura della cosa, essenza della cosa, "cosa stessa", e che, distinta dai fenomeni che si manifestano immediatamente, esiste una nascosta verità della cosa. L'uomo compie una deviazione e impiega ogni sforzo nella scoperta della verità soltanto perché, in qualche modo, presuppone l'esistenza della verità e perché possiede una sicura coscienza dell'esistenza della "cosa stessa". Ma perché la struttura della cosa non è direttamente e immediatamente attingibile all'uomo, perché, per coglierla, è necessaria una deviazione? E a che cosa tende una tale

deviazione? Se nella percezione immediata non viene colta la "cosa stessa", ma il fenomeno della cosa, ciò dipende forse dal fatto che la struttura della cosa appartiene ad un altro ordine di realtà da quella dei fenomeni e che pertanto costituisce un'altra realtà, che si trova dietro i fenomeni?

Per il fatto che l'essenza — a differenza dei fenomeni — non si manifesta direttamente, e dal momento che il fondamento nascosto delle cose deve venir scoperto mediante un'attività particolare, deve esistere la scienza e la filosofia. Se l'apparenza fenomenica e l'essenza delle cose coincidessero direttamente, la scienza e la filosofia sarebbero inutili[1].

Lo sforzo diretto a scoprire la struttura della cosa e la "cosa stessa", costituisce da tempo immemorabile e costituirà sempre il compito della filosofia. Le varie tendenze filosofiche *fondamentali* sono soltanto modificazioni di questa fondamentale problematica e la loro risoluzione nelle singole tappe evolutive dell'umanità. La filosofia è un'*indispensabile attività dell'umanità*, giacché l'essenza della cosa, la struttura della realtà, la "cosa stessa", l'essere della cosa non si palesa direttamente e immediatamente. In questo senso la filosofia può venir caratterizzata come uno sforzo sistematico e critico che tende a cogliere la cosa stessa, la struttura nascosta della cosa, a scoprire il modo di essere dell'esistente.

Il concetto della cosa è comprensione della cosa, e

[1] "... Se gli uomini cogliessero immediatamente le connessioni, a che cosa servirebbe la scienza?" Marx a Engels, lettera del 27-6-1867. "Ogni scienza sarebbe superflua se la forma fenomenica e l'essenza coincidessero direttamente." Marx, *Il capitale*, III, sez. VII, cap. XLVIII, III, [Roma, Rinascita, 1959, III, a, p. 228]. "Per le forme fenomeniche... a differenza dal rapporto essenziale... vale esattamente ciò che vale per tutte le forme fenomeniche e per il fondamento nascosto dietro di esse. Le forme fenomeniche si riproducono immediatamente da sé, come forme correnti di pensiero, ma il loro occulto fondamento dev'essere scoperto soltanto dalla scienza." Marx, *Il capitale*, I, sez. VI, cap. XVII [I, 2, p. 259].

comprendere la cosa significa conoscerne la struttura. Il carattere piú proprio della conoscenza consiste nella scomposizione dell'intero. La dialettica non giunge al pensiero dal di fuori oppure in seguito; essa non costituisce neppure una delle sua qualità; bensí la conoscenza è la dialettica stessa in una delle sue forme: la conoscenza è scomposizione dell'intero. Il "concetto" e "l'astrazione", in una concezione dialettica, hanno il significato di un metodo che scompone l'intero, per poter spiritualmente riprodurre la struttura della cosa, e cioè comprendere la cosa[2].

La conoscenza si realizza come separazione del fenomeno dall'essenza, di ciò che è secondario da ciò che è essenziale, giacché soltanto mediante tale separazione si può mostrare la loro coerenza interiore e con ciò il carattere specifico della cosa. In tale processo ciò che è secondario non viene lasciato da parte, non viene distinto come irreale o meno reale, ma rivela il suo carattere fenomenico o secondario mediante la dimostrazione della sua verità nell'essenza della cosa. Quella scomposizione dell'intero che è elemento costitutivo della conoscenza filosofica — infatti *senza scomposizione non si ha conoscenza* — dimostra una struttura analoga a quella dell'agire umano: anche l'azione si fonda sulla scomposizione dell'intero.

Il fatto stesso che il pensiero si muove naturalmente in una direzione che è opposta alla natura della realtà, che isola e "uccide", e che in questo movimento naturale è fondata la tendenza all'astrazione, non costituisce una particolarità immanente del pensiero, bensí scaturisce dalla sua funzione pratica. Ogni agire è "unilate-

[2] Alcuni filosofi (ad esempio Granger, *L'ancienne et la nouvelle économique*, "Esprit", 1956, pag. 5515) attribuiscono il "metodo dell'astrazione" e "del concetto" soltanto ad Hegel. In realtà esso costituisce l'unica strada della filosofia per giungere alla struttura della cosa, e cioè alla *comprensione* della cosa.

rale"[3], giacché tende a un fine determinato e pertanto isola alcuni momenti della realtà come essenziali per quell'azione, e per il momento ne tralascia degli altri. Mediante questo agire spontaneo, che mette in evidenza determinati momenti importanti per il raggiungimento di un certo scopo, il pensiero scinde l'unica realtà, entra nella realtà e la "valuta".

L'impulso spontaneo della "prassi" e del pensiero ad isolare i fenomeni, a scindere la realtà in ciò che è essenziale e ciò che è secondario, viene *sempre* accompagnato da un'altrettanto spontanea, ma — per la coscienza ingenua — di gran lunga meno evidente e molto spesso immatura *percezione dell'intero*, in cui e da cui vengono isolati alcuni aspetti. L'"orizzonte" — oscuramente intuito — di una "realtà indeterminata" *come intero* costituisce lo sfondo inevitabile — sebbene inconscio per la coscienza ingenua — di ogni azione e pensiero.

I fenomeni e le forme fenomeniche delle cose si riproducono spontaneamente nel pensiero comune come realtà (la realtà stessa) non perché siano le piú superficiali e le piú vicine alla conoscenza sensoriale, bensí perché l'aspetto fenomenico della cosa è prodotto naturale della prassi giornaliera. La prassi utilitaria quotidiana crea "il pensiero comune" — in cui vengono colti tanto la familiarità con le cose e l'aspetto superficiale delle cose, quanto la tecnica del trattamento delle cose — come forma del suo movimento e della sua esistenza. Il pensiero comune è la forma ideologica dell'agire umano d'ogni giorno. Tuttavia il mondo che si palesa all'uomo nella prassi feticizzata, nel trafficare e nel manipolare, non è il mondo reale, sebbene abbia la "consistenza" e la "validità" del mondo reale, bensí

[3] Marx, Hegel e Goethe si trovano sul piano di questa "unilateralità" pratica contro l'universalità fittizia dei romantici.

"il mondo dell'apparenza" (Marx). La rappresentazione della cosa che si spaccia per la "cosa stessa" e crea delle apparenze ideologiche non costituisce una qualità naturale della cosa e della realtà, bensí la proiezione nella coscienza del soggetto di determinate condizioni storiche *pietrificate*.

La distinzione fra rappresentazione e concetto, fra il mondo dell'apparenza e il mondo della realtà, fra la prassi utilitaria giornaliera degli uomini e la prassi rivoluzionaria dell'umanità, oppure, per dirlo in una sola parola, "la scissione dell'unico", è il modo in cui il pensiero coglie la "cosa stessa". La dialettica è il pensiero critico che vuole comprendere la "cosa stessa" e sistematicamente si domanda come sia possibile pervenire alla comprensione della realtà. Quindi essa è l'opposto della sistematizzazione dottrinaria o della romantizzazione delle comuni rappresentazioni. Il pensiero che vuole conoscere adeguatamente la realtà, e cioè che non si appaga degli schemi astratti della realtà stessa, né delle mere, altrettanto astratte rappresentazioni di essa, deve *distruggere* l'apparente indipendenza del mondo degli immediati contatti di ogni giorno. Il pensiero che distrugge la pseudoconcretezza per raggiungere la concretezza è allo stesso tempo un processo nel corso del quale sotto il mondo dell'apparenza si svela il mondo reale, dietro l'esteriore apparenza del fenomeno si svela la legge del fenomeno, dietro il movimento visibile l'interno movimento reale, dietro il fenomeno l'essenza[4]. Ciò che a questi fenomeni

[4] *Il capitale* di Marx è costruito metodologicamente sulla distinzione tra falsa coscienza e reale comprensione della cosa, cosicché le categorie principali della comprensione concettuale della realtà indagata sono le coppie:

fenomeno - essenza
mondo dell'apparenza - mondo reale
apparenza esteriore dei fenomeni - legge dei fenomeni
esistenza positiva - nucleo interno, essenziale, occulto
movimento visibile - reale movimento interno

conferisce il carattere della pseudoconcretezza non è la loro esistenza di per se stessa, bensí l'indipendenza con cui questa esistenza si manifesta. La distruzione della pseudoconcretezza, che il pensiero dialettico deve compiere, non nega l'esistenza o l'obiettività di quei fenomeni, bensí distrugge la loro pretesa indipendenza col dimostrarne la mediatezza e — contro la loro pretesa indipendenza — porta la prova della loro derivazione.

La dialettica non considera i prodotti fissati, le configurazioni e gli oggetti, l'intero complesso del mondo materiale reificato come qualcosa di originario e d'indipendente, allo stesso modo come non considera tale il mondo delle rappresentazioni e del pensiero comune, non li accetta sotto il loro aspetto immediato, bensí li sottopone ad un esame in cui le forme reificate del mondo oggettivo e ideale si dissolvono, perdono la loro fissità, naturalezza e pretesa originarietà per mostrarsi quali fenomeni derivati e mediati, quali sedimenti e prodotti della prassi sociale dell'umanità[5].

rappresentazione - concetto
falsa coscienza - coscienza reale
sistematizzazione dottrinaria delle rappresentazioni ("ideologia") - teoria e scienza.

[5] "Le marxisme est un effort pour lire derrière la pseudo-immédiateté du monde économique réifié les relations interhumaines qui l'ont édifié et se sont dissimulées derrière leur oeuvre." A. de Walhens, *L'idée phénoménologique d'intentionalité*, in *Husserl et la pensée moderne*, La Haye, 1959, pagg. 127-8. Questa definizione di un autore non marxista costituisce una testimonianza sintomatica per la problematica filosofica del ventesimo secolo, per la quale la distruzione della pseudoconcretezza e delle piú varie forme di alienazione è diventata una delle questioni essenziali. I singoli filosofi si distinguono per il *modo* in cui la risolvono, ma la comune problematica è già data, tanto per il positivismo (la lotta di Carnap e di Neurath contro la metafisica reale o supposta), come anche per la fenomenologia e l'esistenzialismo. È sintomatico che il senso autentico del metodo fenomenologico husserliano e l'intera connessione del suo nucleo razionale con la problematica filosofica del ventesimo secolo è stato scoperto soltanto da un filosofo di orientamento marxista, il cui lavoro costituisce il primo serio tentativo di un confronto tra la fenomenologia e la filosofia materialista. L'autore definisce espressivamente il carattere paradossale e ricco di contrasti della fenomenologica distruzione della pseudoconcretezza: "... Le monde de l'apparence avait accaparé, dans le langage ordinaire, tout le sens de la notion de la réalité... Puisque les appa-

Il pensiero acriticamente riflessivo[6] pone immediatamente, e cioè senza un'analisi dialettica, in rapporto causale delle rappresentazioni fissate con delle condizioni altrettanto fissate, e spaccia una simile forma di "barbaro pensiero" per un'analisi "materialistica" d'idee. Dal momento che gli uomini hanno preso coscienza del loro tempo (e cioè l'hanno vissuto, valutato, criticato e compreso) nelle categorie della "fede del carbonaio" e della "scepsi piccolo-borghese", il dottrinario suppone che sia stata compiuta l'analisi "scientifica" di quelle idee quando sia stato cercato per esse un equivalente economico, sociale o di classe corrispondente. Ma mediante una tale "materializzazione" si effettua soltanto una doppia mistificazione: il capovolgimento del mondo dell'apparenza (delle idee fissate) ha le sue radici nella materialità capovolta (reificata). La teoria materialistica deve *intraprendere* l'analisi con la questione: perché gli uomini hanno preso coscienza del loro tempo proprio in queste categorie, e *quale tempo* si mostra agli uomini in queste categorie. Ponendo una tale questione il materialista si prepara il terreno per procedere alla distruzione della pseudoconcretezza *tanto* delle idee *quanto* delle condizioni, e soltanto *dopo* di ciò può perseguire una spiegazione razionale dell'intima connessione fra il tempo e l'idea.

Ma la distruzione della pseudoconcretezza come metodo dialettico-critico, grazie al quale il pensiero dissolve le creazioni feticizzate del mondo reificato e

rences s'y sont imposées à titre de monde réel, leur élimination se présentait comme une mise entre parenthèse de ce monde... et la réalité authentique à laquelle on revenait prenait paradoxalement la forme d'irréalité d'une conscience pure." Tran-Duc-Thao, *Phénoménologie et matérialisme dialectique*, Paris, 1951, pagg. 223-224.

[6] Hegel dà la definizione del pensiero riflessivo: "La riflessione è l'attività che consiste nel constatare le opposizioni e nel passare da una all'altra, ma senza mettere in evidenza la loro connessione e l'unità che le compenetra." Hegel, *Phil. der Religion*, I, pag. 126 (*Werke*, Bd. XI). Vedi anche Marx, *Grundrisse*, pag. 10.

ideale *per* accedere alla loro realtà, è tuttavia soltanto l'altra faccia della dialettica come *metodo rivoluzionario di trasformazione della realtà. Affinché il mondo possa venir spiegato "criticamente", è necessario che la spiegazione stessa si ponga sul terreno della prassi rivoluzionaria.* Vedremo piú oltre che la realtà può venir mutata in modo *rivoluzionario* solo perché e solo nella misura in cui siamo noi stessi a produrre la realtà, e nella misura in cui sappiamo che la realtà è prodotta da noi. La differenza tra la realtà naturale e quella umano-sociale consiste nel fatto che l'uomo può mutare e trasformare la natura, mentre può cambiare in modo *rivoluzionario* la realtà umano-sociale, ma soltanto perché è lui stesso il produttore di *quest'ultima* realtà.

Il mondo reale, nascosto dalla pseudoconcretezza e tuttavia in essa manifestantesi, non è il mondo delle condizioni reali in opposizione alle condizioni irreali, oppure il mondo della trascendenza in opposizione all'illusione soggettiva, bensí è il mondo della prassi umana. È la comprensione della realtà umano-sociale come *unità* di produzione e prodotto, di soggetto e oggetto, di genesi e struttura. Il mondo reale non è quindi un mondo di oggetti "reali" fissati, che sotto il loro aspetto feticizzato conducano un'esistenza trascendente come una variante naturalisticamente intesa delle idee platoniche, ma è invece un mondo in cui le cose, i significati e i rapporti sono considerati quali *prodotti* dell'uomo sociale, e l'uomo stesso si rivela quale soggetto reale del mondo sociale. Il mondo della realtà non è una variante secolarizzata del paradiso, di uno stato già realizzato e fuori del tempo; bensí è un processo nel corso del quale l'umanità e l'individuo *realizzano* la propria verità, attuano l'umanizzazione dell'uomo. A differenza del mondo della pseudoconcretezza, il mondo della realtà è il mondo della *realizzazione* della

verità, è il mondo in cui la verità non è data e predestinata, non è bell'e fatta e copiata in forma immutabile nella coscienza umana, bensí è il mondo in cui la verità *diviene*. Per questa ragione la storia umana può essere il processo della verità e la storia della verità. La distruzione della pseudoconcretezza significa che la verità non è né irraggiungibile, né conseguibile una volta per sempre, bensí che essa si fa, e cioè si sviluppa e si realizza.

Pertanto la distruzione della pseudoconcretezza si attua come: 1) critica rivoluzionaria della prassi dell'umanità, che coincide col diventare umano dell'uomo, col processo di "umanizzazione dell'uomo" (A. Kolman), le cui tappe-chiave sono costituite dalle rivoluzioni sociali; 2) il pensiero dialettico, che dissolve il mondo feticizzato dell'apparenza per giungere alla realtà e alla "cosa stessa"; 3) l'attuazione della verità e la creazione della realtà umana in un processo ontogenetico, giacché per ogni individuo umano il mondo della verità è allo stesso tempo una sua propria creazione spirituale come individuo sociale-storico. Ogni individuo deve — *personalmente e senza che alcuno possa sostituirlo* — formarsi una cultura e vivere la sua vita.

Non possiamo quindi considerare la distruzione della pseudoconcretezza come la lacerazione di uno schermo e la scoperta della realtà che si nascondeva, già bell'e pronta, esistente in modo indipendente dall'attività dell'uomo. La pseudoconcretezza è appunto l'esistenza autonoma dei *prodotti* dell'uomo e la riduzione dell'uomo al livello della prassi utilitaria. La distruzione della pseudoconcretezza è il processo di creazione della realtà concreta e la visione della realtà e della sua concretezza. A differenza dalle correnti idealistiche, le quali hanno assolutizzato talora il soggetto, occupandosi del problema di come guardare la realtà affinché fosse concreta o bella, e talora l'oggetto, e hanno supposto che la real-

tà sia tanto piú reale quanto piú perfettamente viene da essa espulso il soggetto, per la distruzione materialistica della pseudoconcretezza la liberazione del "soggetto" (e cioè la *visione* concreta della realtà a differenza della "intuizione feticistica") coincide con la liberazione dell'"oggetto" (creazione dell'ambiente umano come fatto umano di condizioni di trasparente razionalità), giacché la realtà sociale degli uomini si crea come unione dialettica di soggetto e oggetto.

La parola d'ordine *ad fontes*, che risuona periodicamente come reazione *contro* la pseudoconcretezza nelle sue piú varie manifestazioni, cosí come la regola metodologica dell'esame positivistico: "liberarsi dai pregiudizi", trovano il loro fondamento e la loro giustificazione nella distruzione materialistica della pseudoconcretezza. Lo stesso ritorno "alle fonti" presenta tuttavia due aspetti completamente distinti. Sotto il primo aspetto esso si presenta come una critica delle fonti dotta e umanisticamente erudita, come un esame degli archivi e delle antiche fonti, da cui bisogna dedurre l'autentica realtà. Sotto l'aspetto piú profondo e piú significativo — che agli occhi della dotta erudizione appare barbarie (com'è testimoniato dalla reazione contro Shakespeare e Rousseau) — la parola d'ordine *ad fontes* significa *critica della civiltà e della cultura*, significa tentativo — romantico o rivoluzionario — di scoprire dietro i prodotti e le creazioni l'attività e l'operosità produttiva, di trovare "l'autentica realtà" dell'uomo concreto dietro la realtà reificata della cultura dominante, di svelare l'autentico soggetto storico sotto le stratificazioni delle convenzioni fissate.

RIPRODUZIONE SPIRITUALE E RAZIONALE DELLA REALTÀ

Dal momento che le cose non si dimostrano all'uomo direttamente quali sono e che l'uomo non ha la facoltà di vedere le cose direttamente nella loro essenza, l'umanità compie un *détour* per conoscere le cose e la loro struttura. Appunto perché un tale *détour* è *l'unica* strada accessibile all'uomo per giungere alla verità, periodicamente l'umanità tenta di risparmiarsi la fatica di una simile deviazione e vuole osservare *direttamente* l'essenza delle cose (il misticismo è appunto l'impazienza dell'uomo di conoscere la verità). Allo stesso tempo si presenta il pericolo di perdersi o di restare a mezza strada mentre si viene compiendo un tale *détour*.

L'ovvietà non coincide con la perspicuità e chiarezza della cosa stessa; essa è piuttosto la mancanza di chiarezza della rappresentazione della cosa. La naturalezza si manifesta come qualcosa d'innaturale. L'uomo deve compiere degli sforzi e uscire dallo "stato naturale" per diventare veramente uomo (l'uomo *si elabora* evolvendosi nell'uomo) e conoscere la realtà come tale. Presso i grandi pensatori di ogni tempo e di ogni tendenza — nel platonico mito della caverna, nell'immagine baconiana degli idoli, in Spinoza, Hegel, Heidegger e Marx — la conoscenza viene correttamente caratterizzata come superamento della naturalezza, come l'atti-

vità o lo "sforzo" piú alto. La dialettica dell'attività e della passività nella conoscenza umana si manifesta anzitutto nel fatto che l'uomo, per conoscere le cose stesse, deve dapprima trasformarle in cose per lui; per conoscere le cose come sono indipendentemente da lui, deve dapprima sottoporle alla propria prassi; per poter costatare come esse sono quando non sono in contatto con lui, deve dapprima entrare con esse in contatto. La conoscenza non è contemplazione. La contemplazione del mondo si fonda sui risultati della prassi umana. L'uomo conosce la realtà soltanto in quanto egli *crea la realtà* umana e si comporta anzitutto come essere pratico.

Per poterci avvicinare alla cosa e alla sua struttura e trovare una via di accesso ad essa, dobbiamo procurare di distaccarcene. È noto quanto sia *faticoso* elaborare scientificamente gli avvenimenti contemporanei, mentre l'analisi degli avvenimenti trascorsi è relativamente piú agevole perché la realtà stessa ha già provveduto a svolgere una certa eliminazione e "critica". La scienza deve "riprodurre" *artificialmente* e sperimentalmente questo cammino naturale della storia. Su cosa si fonda questo esperimento? Sul fatto che la scienza raggiunge un *distacco* conveniente e motivato, nella cui prospettiva le cose e gli avvenimenti si mostrano in maniera adeguata e priva di falsificazioni. (Sull'importanza di questo esperimento intellettuale, che supplisce al reale distacco storico, Schiller ha richiamato l'attenzione in relazione al dramma.)

Non è possibile comprendere immediatamente la struttura della cosa o la cosa stessa mediante la contemplazione o la mera riflessione, bensí mediante una determinata *attività*. La penetrazione nella "cosa stessa" e la risposta alla domanda che cos'è la "cosa stessa", non sono possibili senza l'analisi dell'attività mediante la quale la cosa viene compresa; allo stesso tempo que-

sta analisi deve includere anche il problema della *creazione* dell'attività che realizza l'accesso alla "cosa stessa". Queste attività sono vari aspetti o modi dell'umana *appropriazione* del mondo. I problemi svolti dalla fenomenologia sotto la denominazione di "intenzionalità verso qualcosa", "intenzione significante verso qualcosa", oppure di vari "modi di percezione", sono stati motivati da Marx su presupposti materialistici come vari aspetti di umana *appropriazione* del mondo: quello pratico-spirituale, quello teoretico, quello artistico, quello religioso, ma anche quello matematico, fisico, e simili. Non è possibile appropriarsi, e pertanto neppure comprendere la matematica e la realtà a cui la matematica c'introduce, mediante una intenzionalità non corrispondente alla realtà matematica, per esempio mediante l'esperienza religiosa o la percezione artistica. L'uomo vive in piú mondi, ma ogni mondo ha una chiave diversa, e l'uomo non può passare da un mondo all'altro senza quella chiave, cioè senza mutare l'intenzionalità e il corrispondente modo di appropriazione della realtà. Per la filosofia e la scienza moderna, la quale è permanentemente arricchita del concetto di prassi, la *conoscenza* rappresenta uno dei modi di *appropriazione* del mondo da parte dell'uomo; d'altronde i due elementi costitutivi di *ogni* modo umano di appropriazione del mondo sono il *senso* soggettivo e quello oggettivo. Quale intenzione, quale visione, quale *senso* l'uomo deve sviluppare, come deve disporsi e "regolarsi" per comprendere e scoprire il *senso oggettivo* della cosa? Il processo del cogliere e scoprire il *senso* della cosa è allo stesso tempo creazione nell'uomo del corrispondente *senso* grazie al quale il senso della cosa può venire compreso. Il *senso oggettivo* della cosa può quindi venir compreso se l'uomo si crea un *senso corrispondente*. Questi stessi sensi, per mezzo dei quali

l'uomo scopre la realtà e il suo senso sono un prodotto storico-sociale[7].

Ogni grado della conoscenza umana, sensibile o razionale, e ogni modo di appropriazione della realtà, è un'attività fondata sulla prassi oggettiva dell'umanità e *pertanto* collegata con tutte le altre in vari modi e in misura maggiore o minore. L'uomo vede sempre *di piú* di ciò che percepisce immediatamente. Non percepisco la casa che mi vedo davanti come un complesso di forme geometriche, di qualità fisiche del materiale di costruzione, di meri rapporti quantitativi, bensí ne prendo coscienza anzitutto come abitazione umana e come armonia non chiaramente percepita di forme, colori, superfici e cosí via. Allo stesso modo non percepisco il rumore che odo come onde di una certa frequenza, bensí come il rombo di un apparecchio che si allontana o si avvicina, e dal solo rombo posso distinguere se si tratta di un elicottero, di un aereo a reazione, di un caccia, di un aeroplano da trasporto, ecc. Al mio udito o alla mia vista partecipano pertanto in qualche modo *tutto* il mio sapere e la mia cultura, tutte le mie esperienze, sia vive, sia nascoste nella memoria e manifestantesi in determinate situazioni, i miei pensieri e le mie riflessioni, anche se ciò non si estrinseca negli atti concreti della percezione e dell'esperienza sotto un esplicito aspetto predicativo. Nell'appropriazione pratico-spirituale del mondo, dalla quale e sul fondamento della quale derivano originariamente tutti gli altri modi di appropriazione, teoretica, artistica, ecc., la realtà è pertanto concepita come un *tutto inscindibile di entità e significati*, ed è implicitamente compresa in unità di giudizi di costatazione e di valutazione. Soltanto mediante l'astrazione, la tematizzazione e la *progettazione*

[7] Vedi Marx, *Manoscritti economici-filosofici*, tr. it. Torino 1949 e Roma col tit.: *Scritti filos. giovanili*, 1950. "Proprietà privata e capitale" (Mega, Este Abt., Bd. 3, Berlin, 1932, pagg. 118-19).

a partire da questo mondo della realtà pieno e inesauribile s'isolano determinate zone, aspetti e sfere che il naturalismo ingenuo e il positivismo considerano come le *uniche* autentiche e come l'unica realtà, mentre sopprimono ciò che *avanza* come mera soggettività. L'immagine fisicalistica del positivismo ha impoverito il mondo umano e nel suo assoluto esclusivismo ha deformato la realtà, perché ha ridotto il mondo reale ad *una sola* dimensione e sotto un solo aspetto, alla dimensione dell'estensione e dei rapporti quantitativi: per giunta il mondo umano è stato scisso, perché è stata dichiarata unica realtà il mondo del fisicalismo, il mondo dei valori reali idealizzati, dell'estensione, della quantità, della misurazione, delle forme geometriche, mentre il mondo quotidiano dell'uomo è stato dichiarato una finzione.

Nel mondo del fisicalismo — che il positivismo moderno considera unica realtà — l'uomo può esistere soltanto come una determinata attività astratta, e cioè come fisico, statistico, matematico, linguista, ma non mai con tutte le sue virtualità, non mai come uomo intero. Il mondo fisico come modo tematizzato di conoscere la realtà fisica è soltanto una delle possibili immagini del mondo che esprimono determinate proprietà essenziali e aspetti della realtà obiettiva. Oltre al mondo fisico esiste ancora un altro mondo, altrettanto *legittimo*, ad esempio il mondo artistico, il mondo biologico e cosí via, il che significa che la realtà non *viene esaurita* dall'immagine fisica del mondo. Il fisicalismo positivistico è responsabile dell'equivoco di aver considerato una certa *immagine* della realtà come la *realtà* stessa e un determinato modo di appropriazione della realtà come l'unico autentico; ciò facendo, in primo luogo esso negò l'inesauribilità del mondo oggettivo e la sua irriducibilità alla scienza — che è una delle tesi fondamentali del materialismo — e in secondo luogo impoverí il mondo umano, poiché ridusse la ricchezza

della soggettività umana, che si attua *storicamente* nella prassi oggettiva dell'umanità, ad un unico modo di appropriazione della realtà.

Ogni cosa determinata su cui l'uomo concentra il suo sguardo, la sua attenzione, la sua azione o la sua valutazione, emerge da un determinato intero da cui è circondata, intero che viene percepito dall'uomo come uno sfondo indeterminato, oppure come una connessione immaginaria, oscuramente intuita. Come percepisce l'uomo i singoli oggetti? Come unici e assolutamente isolati? Egli li percepisce *sempre* nell'orizzonte di un determinato *intero*, per lo piú non espresso e non percepito esplicitamente. Ogni oggetto percepito, osservato od elaborato dall'uomo è parte di un tutto, e proprio questo tutto non percepito esplicitamente è la luce che illumina e rivela il singolo oggetto osservato nella sua singolarità e nel suo significato. La coscienza umana va pertanto considerata tanto nel suo aspetto teoretico-predicativo, nella forma della conoscenza esplicita, motivata, razionale e teoretica, come anche nel suo aspetto ante-predicativo, complessivamente intuitivo. La coscienza è costituita dall'unità di due forme che si compenetrano e influenzano a vicenda, perché nella loro unità sono fondate sulla prassi oggettiva e sull'appropriazione pratico-spirituale del mondo. Il rifiuto e la svalutazione della prima forma conducono all'irrazionalismo e alle piú varie specie di "pensiero vegetativo"; il rifiuto e la svalutazione della seconda forma conducono al razionalismo, al positivismo e allo scientismo, i quali, nella loro unilateralità, determinano l'irrazionalismo come necessario complemento.

Perché allora il pensiero teoretico diventa "mezzo universale" attraverso il quale *nuovamente* passa — o può passare — tutto ciò che è già stato vissuto nell'esperienza, intuíto nell'intuizione, rappresentato nella rappresentazione, compiuto nell'azione, sentito dalla

sensibilità; perché allora la realtà, che l'uomo si appropria anzitutto e principalmente nell'attività pratico-spirituale, e sul fondamento di essa nell'arte, nella religione e cosí via, la realtà che l'uomo vive, valuta ed elabora, viene *ancora una volta* posseduta teoreticamente? Un certo "privilegio" di cui la sfera teoretica gode in confronto a tutte le altre è dimostrato dal fatto che di tutto si può elaborare una teoria e che tutto può venir sottoposto ad un esplicito esame analitico: oltre all'arte esiste anche una teoria dell'arte, oltre allo sport esiste anche una teoria dello sport, oltre alla prassi esiste anche la teoria della prassi. Ma di qual genere di privilegio si tratta? La verità dell'arte è nella teoria dell'arte e la verità della prassi è nella teoria della prassi? L'efficacia dell'arte consiste nella teoria dell'arte e l'efficacia della prassi nella teoria della prassi? Su questi presupposti si fondano tutte le caricature della teoria e della concezione formalistico-burocratica della teoria. La teoria non è né la verità né l'efficacia di uno o di un altro modo non teoretico di appropriazione della realtà, ma rappresenta la sua comprensione *esplicitamente riprodotta*, la quale di rimando esercita la sua influenza sull'intensità, la veracità e analoghe qualità del modo di appropriazione corrispondente.

La teoria materialistica della conoscenza come riproduzione spirituale della realtà coglie il carattere *ambiguo* della coscienza, che sfugge tanto al positivismo quanto all'idealismo. La coscienza umana è "riflesso" e allo stesso tempo "progettazione", registra e costruisce, prende nota e pianifica, riflette e anticipa, è allo stesso tempo ricettiva e attiva. Lasciar parlare la "cosa stessa", non aggiungere nulla, ma lasciare le cose cosí come sono; per far ciò è necessaria un'attività di genere particolare.

La teoria della conoscenza come riproduzione spirituale della realtà mette in evidenza il carattere attivo

della conoscenza a *tutti* i suoi livelli. La piú elementare conoscenza sensibile non deriva in nessun caso da una passiva percezione, ma dall'attività percettiva. Tuttavia, come d'altronde risulta dall'idea fondamentale di tutto questo nostro lavoro, ogni teoria della conoscenza è fondata — implicitamente o esplicitamente — su una determinata teoria della realtà e presuppone una determinata concezione della realtà stessa. La teoria materialistica della conoscenza come riproduzione intellettuale della realtà deriva da una concezione della realtà diversa da quella da cui deriva il metodo della riduzione. La riduzione presuppone una sostanza rigida, degli elementi immutabili e non derivati, sui quali, in ultima istanza, si dispiegano la varietà e la mutevolezza dei fenomeni. Il fenomeno è spiegato se viene ridotto alla sua essenza, alla legge generale, al principio astratto. L'insostenibilità del riduzionismo venne espressa nelle due frasi famose: Franz Kafka è un intellettuale piccolo-borghese; ma non ogni intellettuale piccolo-borghese è Franz Kafka. Il metodo del riduzionismo riduce i singoli sotto l'universale astratto e crea due poli tra cui non si dà mediazione: l'individuale astratto da una parte e dall'altra l'universale astratto.

Lo spinozismo e il fisicalismo sono i due generi piú diffusi di metodo riduzionistico che traducono la ricchezza della realtà in qualcosa di fondamentale e di elementare. Tutta la ricchezza del mondo precipita nell'abisso di una immutabile sostanza. In Spinoza questo metodo rappresenta l'altra faccia dell'ascetismo morale, che dimostra che ogni ricchezza in realtà non è ricchezza e che tutto ciò che è concreto e singolo è illusorio. All'interno di una determinata tradizione di pensiero il marxismo viene inteso come spinozismo dinamicizzato. La sostanza immutabile di Spinoza viene dinamicizzata. Ma sotto questo aspetto il marxismo sarebbe una metafisica. Il marxismo non ha operato la

dinamicizzazione dell'immutabile sostanza, bensí ha definito "sostanza" la dinamica stessa dell'oggetto, la sua dialettica. Pertanto anche conoscere la sostanza non significa ridurre i "fenomeni" alla sostanza dinamicizzata, e cioè a qualcosa che si nasconde dietro i fenomeni e che non dipende da essi, bensí conoscere le leggi del movimento della cosa stessa. La "sostanza" è lo stesso *movimento della cosa o la cosa in movimento.* Il movimento della cosa crea le singole fasi, forme, aspetti, che non possono venir compresi riducendoli alla sostanza, bensí sono comprensibili come spiegazione della "cosa stessa". Non è possibile interpretare materialisticamente la religione ritrovando il nucleo terrestre delle concezioni religiose e riducendole sul piano materiale; essa va bensí intesa come attività capovolta e mistificata dell'uomo come soggetto oggettivo. La "sostanza" dell'uomo è attività oggettiva (prassi), e non sostanza dinamicizzata presente nell'uomo. Il riduzionismo è il metodo del "nient'altro che"; tutta la ricchezza del mondo non è altro che sostanza immutabile oppure dinamicizzata. Questa è anche la ragione per cui il riduzionismo non può spiegare razionalmente un'evoluzione *nuova*, di natura qualitativa. Tutto ciò che è nuovo può venir ridotto a condizioni e ipotesi; il nuovo non è "nient'altro che" il vecchio[8].

Se tutta la ricchezza dell'uomo come essere sociale si può ridurre alla frase che l'essenza dell'uomo è la creazione di strumenti e se tutta la realtà sociale viene in fin dei conti determinata dall'economia *intesa nel senso del fattore economico*, sorge la domanda perché mai questo fattore debba travestirsi e realizzarsi sotto

[8] Nella distruzione della pseudoconcretezza un compito positivo è stato svolto dalla scuola di Vienna, la quale con la sua affermazione che la materia non è qualcosa che si trova dietro i fenomeni, la trascendenza dei fenomeni, ma che la materia è oggetti e processi materiali, ha liquidato le concezioni metafisiche sopravvissute. Vedi Neurath, *Empirische Soziologie*, Wien, 1931, pagg. 59-61.

aspetti che gli sono essenzialmente estranei, come ad esempio l'immaginazione e la poesia[9].

Com'è possibile comprendere il nuovo? Riducendolo al vecchio, cioè a condizioni e ipotesi. In questa concezione il nuovo si presenta come qualcosa di esteriore, che sopraggiunge in un secondo tempo alla realtà materiale. La materia è in movimento, ma non ha la qualità della negatività[10]. Soltanto una concezione della materia tale che nella materia stessa scopra la negatività, e cioè la potenza di produrre nuove qualità e gradi evolutivi piú alti, dà la possibilità di spiegare materialisticamente il nuovo come una qualità del mondo materiale. Se la materia viene intesa come negatività, la spiegazione scientifica riduttiva cessa di valere, cioè cessa di valere la riduzione del nuovo a postulati, dei fenomeni concreti al fondamento astratto, e il processo conoscitivo diventa la *spiegazione dei fenomeni*. La realtà viene interpretata non mediante la riduzione a qualcosa di diverso da se stessa, bensí spiegandola in base alla realtà stessa, mediante lo sviluppo e l'illustrazione delle sue fasi, dei momenti del suo movimento[11].

[9] Su questa problematica si tornerà in modo piú particolareggiato nei capitoli sul Fattore economico e la Filosofia del lavoro.

[10] Le polemiche contro il materialismo dialettico attribuiscono cocciutamente al materialismo moderno una concezione meccanicistica e metafisica della materia desunta dalle teorie del diciottesimo secolo. Perché *soltanto* lo spirito e non la materia possiede la qualità della negatività? Anche la tesi di Sartre che il materialismo non può essere la filosofia della rivoluzione (cfr. Sartre, *Matérialisme et Révolution*, Paris 1949) discende dalla concezione metafisica della materia, come in definitiva *indirettamente* riconosce anche Merleau-Ponty: "On s'est quelque fois demandé avec raison comment un matérialisme pouvait être dialectique (Sartre: *Matérialisme et Révolution*), comment la matière, si l'on prend le mot à la rigueur, pouvait contenir le principe de productivité et de nouveauté qui s'appelle une dialectique" ("Temps Modernes", I, pag. 521). Tutte le discussioni che si riferiscono al riconoscimento o al rifiuto di una "dialettica della natura" vertono su questo problema.

[11] Il termine "entwickeln" è una traduzione del latino "explicatio" e significa "Entfaltung, klare Dargestaltung eines zunächst dunkel verworrenen 'geheimnisvollen Ganzen'" ["dispiegamento, chiara raffigurazione di

Il punto di partenza dell'esame dev'essere formalmente identico al risultato. Questo punto di partenza va mantenuto nell'identità durante l'intero corso del pensiero, giacché esso costituisce l'unica garanzia che il pensiero non si perda nel suo cammino. Ma il senso dell'esame condotto sta nel fatto che nel suo movimento a spirale esso raggiunge un risultato che non era noto al punto di partenza, e che pertanto, data l'identità formale del punto di partenza e del risultato, il pensiero, alla conclusione del suo movimento, giunge a qualcosa di diverso — per il suo contenuto — da ciò da cui era partito. Dalla vitale, caotica, immediata rappresentazione dell'intero, il pensiero giunge ai concetti, alle astratte determinazioni concettuali mediante la cui formazione si attua il ritorno al punto di partenza, ma questa volta non piú come al vivente ma incompreso intero della percezione immediata, bensí al concetto dell'intero riccamente articolato e compreso. La strada dalla "caotica rappresentazione dell'intero" alla "ricca totalità della molteplicità delle determinazioni e dei rapporti" coincide con la comprensione della realtà. L'intero non è immediatamente conoscibile per l'uomo, anche se gli è dato immediatamente in forma sensibile, cioè nella rappresentazione, nell'opinione e nell'esperienza. Pertanto l'intero è immediatamente accessibile all'uomo, ma è un intero caotico e oscuro. Affinché l'uomo possa conoscere e comprendere questo intero, possa renderlo chiaro e spiegarlo è necessario compiere un *détour*: il concreto diventa comprensibile attraverso la mediazione dell'astratto, l'intero attraverso la mediazione della parte. Proprio per il fatto che la strada della verità è un *détour*

una 'totalità misteriosa' che si presenta a tutta prima oscura e intricata"] (Hoffmeister, *Goethe und der deutsche Idealismus*, Leipzig, 1932, pagg. 120-21). In questo senso se ne servono Goethe e Marx.

— *der Weg der Wahrheit ist Umweg* — l'uomo può smarrirsi o rimanere a mezza strada.

Il metodo dell'ascensione dall'astratto al concreto è il metodo del *pensiero*, il che in altre parole significa che è un movimento che si attua nei concetti, nell'elemento dell'astrazione. L'ascensione dall'astratto al concreto non è il passaggio da un piano (sensibile) ad un altro piano (razionale), bensí è un movimento nel pensiero e del pensiero. Affinché il pensiero possa progredire dall'astratto al concreto deve muoversi nel proprio elemento, cioè sul piano astratto, che è negazione dell'immediatezza, evidenza e concretezza sensibile. L'ascensione dall'astratto al concreto è un movimento per il quale ogni inizio è astratto e la cui dialettica consiste nel superamento di tale astrattezza. Il progresso dall'astrattezza alla concretezza è quindi in generale movimento dalla parte al tutto e dal tutto alla parte, dal fenomeno all'essenza e dall'essenza al fenomeno, dalla totalità alla contraddizione e dalla contraddizione alla totalità, dall'oggetto al soggetto e dal soggetto all'oggetto. Il processo dall'astratto al concreto come metodo materialistico della conoscenza della realtà è la dialettica della totalità concreta, nella quale si riproduce idealmente la realtà in *tutti i suoi piani e dimensioni*. Il processo del pensiero non si limita a trasformare l'intero caotico delle rappresentazioni nell'intero trasparente dei concetti; nel corso del processo l'intero stesso viene allo stesso tempo disegnato, determinato e compreso.

Com'è noto, Marx distingueva il metodo dell'indagine dal metodo dell'esposizione. Cionondimeno, sul metodo dell'indagine si sorvola come su qualcosa di noto, e il metodo dell'esposizione viene considerato alla stregua della forma di presentazione, e cioè non si vede che esso è il metodo della spiegazione, per mezzo del quale il fenomeno diventa trasparente, ra-

zionale, comprensibile. Il metodo dell'indagine comprende tre gradi:

1) minuziosa appropriazione della materia, pieno possesso del materiale, ivi compresi tutti i dettagli storicamente attingibili;

2) analisi delle singole forme di sviluppo del materiale stesso;

3) indagine della coerenza interiore, cioè determinazione dell'unità delle varie forme di sviluppo[12].

Senza il pieno possesso di un tale metodo d'*indagine* qualsiasi dialettica è vuota speculazione.

Ciò da cui la scienza inizia la propria esposizione è già il *risultato* di un'indagine e di un'appropriazione critico-scientifica della materia. L'inizio dell'esposizione è già un inizio *mediato*, che contiene in embrione la struttura di tutta l'opera. Tuttavia ciò che può e anzi deve costituire l'*inizio dell'esposizione*, cioè dello sviluppo scientifico (esegesi) della problematica, non è ancora noto all'*inizio dell'indagine*. L'inizio dell'esposizione e l'inizio dell'indagine sono cose diverse. L'inizio dell'indagine è casuale e arbitrario, mentre l'inizio dell'esposizione è necessario.

Il capitale di Marx ha inizio — questa realtà è ormai diventata un luogo comune — con l'analisi della merce. Ma il fatto che la merce è una cellula della società capitalistica, che essa è l'inizio astratto, il cui sviluppo riproduce l'interiore struttura della società capitalistica, un tale inizio dell'*interpretazione* è il risultato di un'indagine, il risultato dell'appropriazione scientifica della materia. Per la società capitalistica la merce è la *realtà assoluta*, giacché essa è l'unità di tutte le determinazioni, l'embrione di tutte le contraddizioni, e in questo senso in termini hege-

[12] Vedi Marx, *Il capitale*, I, 1, pag. 27 dell'ed. Rinascita, Roma, 1956. ["Poscritto" alla 2ª edizione].

liani essa può venir caratterizzata come unità di essere e non-essere, di distinzione e indistinzione, d'identità e non-identità. Tutte le ulteriori determinazioni sono piú ricche definizioni o concretizzazioni di questo "assoluto" della società capitalista. La dialettica dell'interpretazione o esegesi non può eclissare il problema centrale: come la scienza giunge all'*inizio necessario dell'esposizione*, e cioè alla spiegazione? Nell'interpretazione dell'opera di Marx, l'indistinzione e addirittura lo scambio tra l'inizio dell'indagine e l'inizio dell'interpretazione sono all'origine di errori banali e ridicoli. Nell'indagine l'inizio è arbitrario, mentre l'esposizione è *spiegazione della cosa* appunto perché la presenta nel suo sviluppo e nella sua evoluzione *interna e necessaria*. Qui un inizio veramente autentico è un inizio necessario, dal quale si sviluppano *necessariamente* le rimanenti determinazioni. Senza un inizio necessario l'interpretazione non è mai sviluppo, spiegazione, bensí combinazione eclettica o un continuo saltare di palo in frasca; oppure per finire, non viene attuato lo sviluppo interno e necessario della *cosa stessa*, ma lo sviluppo del riflesso della cosa, della meditazione sulla cosa, il che — in rapporto alla cosa — è qualcosa di esteriore e arbitrario. Il metodo della spiegazione non è lo sviluppo evoluzionistico, bensí è spiegamento, manifestazione e "complicazione" delle antitesi, è spiegamento della cosa per la mediazione delle antitesi.

La spiegazione è un metodo che presenta lo svolgimento della cosa come *necessaria trasformazione* dell'astratto in concreto. L'ignoranza del metodo della spiegazione dialettica (fondata sulla concezione della realtà come totalità concreta) conduce sia alla sussunzione del concreto sotto l'astratto, sia al salto dei termini intermedi e alla costruzione di astrazioni sforzate.

La dialettica materialistica come metodo di spiega-

zione scientifica della realtà umano-sociale non significa pertanto ricerca del nucleo terrestre delle configurazioni spirituali (come suppone il materialismo riduzionistico, spinoziano di Feuerbach), non significa accostamento dei fenomeni di cultura agli equivalenti economici (come insegnava Plechanov nella scia della stessa tradizione spinoziana), né riduzione della cultura a fattore economico. La dialettica *non è il metodo della riduzione, ma è il metodo della riproduzione spirituale e intellettuale della realtà*, è il metodo dello svolgimento e della spiegazione dei fenomeni culturali partendo dall'attività pratica oggettiva dell'uomo storico.

LA TOTALITÀ CONCRETA

La categoria della totalità, che Spinoza per primo — nella filosofia moderna — ha preannunciato con la sua *natura naturans* e *natura naturata*, è stata elaborata nella filosofia classica tedesca come uno dei concetti centrali che distinguevano polemicamente la dialettica dalla metafisica. La posizione della totalità, che comprende la realtà nelle sue intime leggi e rivela le interne, necessarie connessioni sotto la superficialità e casualità dei fenomeni, si pone in antitesi con la posizione dell'empirismo, che considera le manifestazioni fenomeniche e casuali e non riesce a giungere alla comprensione dei processi evolutivi della realtà. Dal punto di vista della totalità si comprende la dialettica della legge e della casualità dei fenomeni, dell'essenza interna e degli aspetti fenomenici della realtà, delle parti e del tutto, del prodotto e della produzione e cosí via. Marx[13] s'impossessò di questa concezione dialettica, la purgò delle mistificazioni idealistiche e, sotto questo *nuovo* aspetto, ne fece uno dei concetti centrali della dialettica materialistica.

Tuttavia i concetti centrali della filosofia, in cui

[13] Una dettagliata esposizione della "posizione della totalità" come principio metodologico della filosofia di Marx è data da G. Lukács nel famoso libro: *Geschichte und Klassenbewusstsein*, Berlin, 1923. Alle intuizioni di Lukács si rifà L. Goldmann, vedi ad es.: *Le dieu caché*, Paris, 1955.

vengono svelati gli aspetti essenziali della realtà, hanno uno strano destino. Essi non rimangono *mai* monopolio spirituale di quella sola filosofia che per prima se ne è servita e li ha motivati, ma diventano gradualmente proprietà comune. La diffusione o l'accettazione dei concetti, o il processo mediante il quale un concetto ottiene notorietà universale, segnano allo stesso tempo la sua metamorfosi. Anche la categoria della totalità nel ventesimo secolo ha raggiunto un'ampia risonanza e notorietà, ma allo stesso tempo essa è continuamente esposta al pericolo di essere intesa unilateralmente o di trasformarsi addirittura nel suo opposto, cioè di cessare di essere un concetto *dialettico*. La direzione principale secondo la quale negli ultimi decenni venne modificato il concetto di totalità è stata la sua riduzione ad una esigenza *metodologica* e ad una regola metodologica nell'*indagine* della realtà. Una tale degenerazione del concetto sfociava in due banalità: che tutto è in connessione con tutto e che il tutto è piú delle parti.

Nella filosofia materialistica la categoria della totalità concreta è anzitutto e in primo luogo la risposta alla domanda: *cos'è la realtà?* E soltanto in un secondo luogo e come conseguenza della soluzione materialistica della prima questione, essa è e può essere un principio epistemologico ed un'esigenza metodologica. Le correnti idealistiche del ventesimo secolo liquidarono la tridimensionalità della totalità come principio metodologico riducendola essenzialmente ad una sola dimensione, al rapporto della parte con l'intero[14], e *soprattutto* disgiunsero radicalmente la totalità come esigenza metodologica e principio epistemologico della *conoscenza* della realtà dalla *concezio-*

[14] Un esempio classico è Karl Mannheim e la teoria della totalità strutturale che da lui discende.

ne materialistica della *realtà* come totalità concreta. Per una simile disgiunzione la totalità come principio metodologico ha perso la sua motivazione e coerenza, il che ha immediatamente condotto alla sua interpretazione idealistica e all'impoverimento del suo contenuto.

La conoscenza della realtà, il modo di conoscere la realtà e la possibilità di conoscerla dipendono in fin dei conti da una concezione della realtà esplicita o implicita. La questione: come si può conoscere la realtà?, è sempre preceduta da una questione piú fondamentale: cos'è la realtà?

Cos'è la realtà? Se è un complesso di fatti, di elementi semplicissimi e addirittura inderivabili, da ciò risulta in primo luogo che la concretezza è l'intero di *tutti* i fatti, e in secondo luogo che la realtà nella sua concretezza è essenzialmente inconoscibile, perché è possibile aggiungere ad ogni fenomeno ulteriori lati e aspetti, ulteriori fatti dimenticati o non ancora scoperti, e mediante tale *infinito accostamento* è possibile dimostrare l'astrattezza e la non-concretezza della conoscenza. "Ogni conoscenza, sia intuitiva che discorsiva — scrive uno dei principali oppositori contemporanei della filosofia della totalità concreta — è necessariamente conoscenza di aspetti astratti, e non potremo mai comprendere la 'concreta' struttura della realtà sociale *in se stessa*."[15]

Esiste una differenza fondamentale tra l'opinione di coloro che considerano la realtà come totalità concreta, cioè come intero strutturato in via di svolgimento e di autocreazione, e la posizione che afferma che la conoscenza umana può o non può attingere la "totalità" degli aspetti e dei fatti, cioè delle proprietà, delle cose, dei rapporti e dei processi della realtà. Nel secondo caso la realtà viene intesa come complesso di

[15] Popper, *Misère de l'historicisme*, Paris, 1956, pag. 80.

tutti i fatti. Dal momento che *tutti* i fatti non possono mai, per principio, essere abbracciati dalla conoscenza umana, giacché è sempre possibile aggiungere ulteriori fatti ed aspetti, la tesi della concretezza o della totalità viene considerata una mistica[16]. In realtà la totalità non significa *tutti i fatti*. La totalità significa: la realtà come un intero strutturato, dialettico nel quale o dal quale *qualsiasi* fatto (classi di fatti, complessi di fatti) può venire razionalmente compreso. Adunare tutti i fatti non significa ancora conoscere la realtà, e tutti i fatti (riuniti insieme) non costituiscono ancora la totalità. I fatti sono conoscenza della realtà se vengono compresi come fatti di un tutto dialettico, cioè se non sono immutabili, indivisibili e indimostrabili atomi, dall'assembramento dei quali risulti costituita la realtà, bensí se vengono intesi come parti strutturali dell'intero. Il concreto e cioè la totalità non sono pertanto tutti i fatti, il complesso dei fatti, il raggruppamento di tutti gli aspetti, delle cose e dei rapporti, giacché in tale raggruppamento manca ancora l'essenziale: la totalità e la concretezza. Senza la comprensione del fatto che la realtà *è* totalità concreta, la quale *diventa* struttura significativa per ogni fatto o complesso di fatti, la conoscenza della realtà concreta resta soltanto una mistica o l'inconoscibile cosa in sé.

La dialettica della totalità concreta non è un metodo che pretenda ingenuamente di conoscere *tutti* gli aspetti della realtà senza eccezione e di offrire un quadro "totale" della realtà nell'infinità dei suoi aspetti e proprietà; bensí è una teoria della realtà e della sua conoscenza come realtà. La totalità concreta non è un metodo per cogliere ed esaurire *tutti* gli aspetti, i caratteri, le proprietà, i rapporti e i processi della realtà, bensí è la teoria della realtà come totalità con-

[16] Vedi Popper, luogo citato.

creta. Se la realtà viene intesa come concretezza, come intero che possiede una sua struttura (e che pertanto non è caotico), che si sviluppa (e quindi non è immutabile, né dato una volta per tutte), che si viene creando (e che pertanto non è bell'e pronto nel suo complesso e non è mutevole soltanto nelle singole parti o nella loro disposizione), da una simile concezione della realtà risultano certe conclusioni metodologiche che diventano indirizzo euristico e principio epistemologico nello studio, nella descrizione, nella comprensione, nell'illustrazione e nella valutazione di certe sezioni tematizzate della realtà, sia che si tratti della fisica o della scienza letteraria, della biologia o della politica economica, di problemi teoretici della matematica o di questioni pratiche relative alla regolazione della vita umana e della situazione sociale.

Nella scienza moderna il pensiero umano raggiunge sia la conoscenza dialettica, la concezione dialettica della conoscenza — che si manifesta soprattutto nel rapporto dialettico della verità assoluta con la relativa, del razionale con l'empirico, dell'astratto col concreto, del punto di partenza con il risultato, del postulato con la dimostrazione — sia anche la comprensione dialettica della realtà oggettiva. Le possibilità di creare una scienza unitaria e un'unitaria concezione della scienza sono fondate sul fatto che è stata scoperta la piú profonda unità della realtà oggettiva. Il notevole sviluppo della scienza nel ventesimo secolo dipende dal fatto che quanto piú la scienza si specializza e si differenzia, quanti piú nuovi campi scopre e descrive, tanto più trasparente si fa l'*interna* unità materiale dei campi del reale piú diversi e piú lontani, mentre viene posto in modo nuovo il problema dei rapporti tra il meccanismo e l'organismo, tra la causalità e la teleologia, e con ciò il problema dell'*unità del mondo*. La differenziazione della scienza,

che in certe tappe dell'evoluzione sembrava minacciare la sua unità e presentava il pericolo di spezzettare il mondo, la natura, la materia in interi indipendenti e isolati e di trasformare gli scienziati dediti alle singole discipline in eremiti solitari che hanno perso ogni contatto e possibilità di comunicare, conduce invece con i suoi *effettivi* risultati e conseguenze ad una sempre piú profonda scoperta e conoscenza dell'*unità* del reale. L'altro lato di una tale piú profonda comprensione dell'unità del reale è rappresentato dall'altrettanto profonda comprensione della *specificità* dei singoli campi del reale e dei singoli fenomeni. In pieno contrasto con il romantico disprezzo per le scienze della natura e per la tecnica, proprio la moderna tecnica, la cibernetica, la fisica e la biologia hanno aperto nuove strade allo sviluppo dell'umanesimo e all'indagine di ciò che è specificamente umano.

I tentativi di fondazione di una nuova scienza unitaria prendono origine dalla constatazione che la realtà stessa, nella sua struttura, è dialettica. L'esistenza di analogie strutturali tra i piú vari campi del reale — che per altro sono intimamente affatto diversi — trova il suo fondamento nel fatto che tutte le regioni della realtà oggettiva sono sistemi, cioè complessi di elementi che esercitano tra di loro una reciproca influenza.

Il parallelismo dello sviluppo nei vari rami della scienza, specialmente nella biologia, nella fisica, nella chimica, nella tecnologia, nella cibernetica e nella psicologia, conduce alla problematica dell'organizzazione, della struttura, dell'interezza, dell'interazione dinamica, e con ciò stesso alla constatazione che lo studio delle parti e dei processi isolati non è sufficiente, ma che invece il problema essenziale è costituito dai "rapporti organizzati che risultano dall'in-

terazione dinamica e fanno sí che il comportamento della parte sia *diverso* a seconda se esso venga esaminato nell'isolamento o all'interno di un tutto"[17]. Le analogie strutturali determinano il punto di partenza di un piú profondo esame della *specificità* dei fenomeni. Il positivismo ha effettuato una ripulita in grande stile della filosofia dai residui della concezione *teologica* della realtà intesa come gerarchia ordinata secondo i gradi di perfezione, e come un perfetto livellatore ha ridotto tutta la realtà alla realtà fisica. L'unilateralità della concezione scientistica della filosofia non deve far dimenticare i meriti dell'opera distruttiva e demistificatoria del positivismo moderno. La gerarchizzazione della realtà in forza di un principio non-teologico è possibile soltanto sul fondamento dei gradi di *complessità* delle strutture e delle forme del *movimento* della realtà stessa. La gerarchizzazione dei sistemi in base alla complessità della loro struttura interiore costituisce un fruttuoso completamento dell'illuminismo e dell'eredità di Hegel, presso il quale sotto il nome di meccanismo, chimismo e organismo, la realtà (intesa come sistema) viene esaminata dal punto di vista della complessità della sua struttura interiore. Ma soltanto la concezione dialettica dell'aspetto ontologico e gnoseologico della struttura e del sistema permette di giungere ad una soluzione positiva e di evitare gli estremi del formalismo matematico da una parte e dell'ontologismo metafisico dall'altra. Le analogie strutturali tra le varie forme dei rapporti umani (il linguaggio, l'economia, le relazioni di parentela, ecc.) possono condurre ad una piú profonda comprensione e illustrazione della realtà sociale soltanto a condizione che venga rispettata tanto

[17] Bertalanffy, *General System Theory*, vedi: *General Systems*, vol. I, 1956.

l'*analogia strutturale* quanto la *specificità* dei suddetti fenomeni.

La concezione dialettica del rapporto tra ontologia e gnoseologia permette di riconoscere l'assenza di omogeneità e di corrispondenza tra la struttura logica (modello), per mezzo della quale la realtà — anzi una determinata sezione della realtà — viene spiegata, e la struttura di quella stessa realtà. Mediante un determinato modello, che strutturalmente è di "ordine inferiore" rispetto alla struttura di una determinata regione del reale, questa può venir interpretata in modo soltanto approssimativo e il modello può costituire una prima approssimazione ad una adeguata descrizione e interpretazione della realtà. Oltre i limiti di un primo accostamento e approssimazione, l'interpretazione diventa falsa. Grazie al concetto di meccanismo, ad esempio, è possibile spiegare il meccanismo di un orologio, il meccanismo della memoria, il meccanismo della vita sociale (dello stato, delle relazioni sociali e cosí via). Ma *soltanto* nel primo caso il concetto di meccanismo esaurisce l'essenza del fenomeno e lo spiega in maniera adeguata, mentre negli altri due casi mediante il modello del meccanismo vengono spiegati soltanto *certi* lati e aspetti del fenomeno, o una sua determinata apparenza feticizzata; oppure, per mezzo di esso, ci si procura la possibilità di un primo accostamento e di una comprensione concettuale dei fenomeni. In tali casi si tratta di una realtà piú complessa, l'adeguata descrizione e spiegazione della quale esigono delle categorie logiche (modelli) strutturalmente adeguate.

Per la filosofia contemporanea è importante riuscire a distinguere — dietro la varia, oscura e spesso mistificatoria terminologia delle singole scuole e tendenze — il reale problema centrale e il contenuto dei concetti, il che nel caso presente significa che essa deve

porsi la domanda se i concetti classici della filosofia materialistica — come ad esempio il concetto di totalità concreta — non offrono migliori premesse per la comprensione concettuale della problematica che la scienza contemporanea configura in termini di struttura e sistema, anzi se e come il concetto di totalità concreta implica entrambi questi concetti. Da questo punto di vista si può anche condurre la critica dell'incoerenza o unilateralità delle correnti filosofiche che in certo modo riflettono la spontanea nascita della dialettica dalla scienza del ventesimo secolo (Lenin), come è ad esempio il caso della filosofia del pensatore svizzero Gonseth. Gonseth afferma il carattere dialettico della conoscenza umana, ma per paura di cadere nella metafisica lascia senza soddisfacente risposta la questione se sia dialettica anche la realtà oggettiva, conosciuta dal pensiero umano. Secondo Gonseth, la conoscenza umana perviene alla creazione di vari orizzonti o d'immagini del reale, ma non raggiunge mai la "definitiva" realtà della cosa. Se con ciò si volesse dire che la realtà è inesauribile per la conoscenza umana e pertanto è totalità assoluta, mentre l'umanità ad ogni tappa del suo sviluppo raggiunge sempre determinate totalità relative, e cioè un certo grado nell'attingimento della realtà, potremmo anche convenire con la posizione di Gonseth. Ma alcune sue formulazioni possiedono un carattere decisamente relativistico. Secondo Gonseth, l'uomo nel suo conoscere non avrebbe mai a che fare con la realtà stessa, ma soltanto con determinati orizzonti o immagini della realtà, storicamente mutevoli, che non colgono mai la realtà nella sua struttura "ultima" e fondamentale. La realtà pertanto vanifica e all'uomo rimane soltanto l'immagine della realtà. Il Gonseth confonde erroneamente due problemi: quello ontologico e quello gnoseologico, il problema della verità obiettiva con

la dialettica della verità relativa e assoluta. Di ciò fa fede questa caratteristica formulazione: "Il mondo naturale è siffatto e noi stessi siamo tali che il reale non ci si offre in una conoscenza definitiva (il che è giusto), nella sua essenza (il che è errato)."[18] Una conoscenza che sia astratta dalla natura, dalla materia, dalla realtà oggettiva, non può non cadere nel relativismo in misura piú o meno ampia, giacché essa è sempre soltanto conoscenza o espressione di immagini od orizzonti del reale, e non riesce a definire né a distinguere come la stessa realtà oggettiva venga conosciuta in questi orizzonti o immagini.

Principio metodologico dell'indagine dialettica della realtà sociale è il punto di vista della totalità concreta, che anzitutto significa che ogni fenomeno può venir compreso come momento dell'intero. Un fenomeno sociale in tanto è un fatto storico, in quanto viene esaminato come momento di un determinato intero e pertanto adempie ad un *doppio* compito che solo è in grado di farne effettivamente un fatto storico: da un lato definire se stesso e dall'altro definire l'intero; essere allo stesso tempo produttore e prodotto; essere rivelatore e allo stesso tempo determinato; essere rivelatore e allo stesso tempo decifrare se stesso; conquistare il proprio autentico significato e allo stesso tempo conferire un senso a qualcos'altro. Questa reciproca connessione e mediazione della parte e dell'intero significano al tempo stesso: i fatti isolati sono astrazioni, momenti artificiosamente disgiunti dall'intero, i quali soltanto mediante l'inserimento nell'intero corrispondente acquistano verità e concretezza. Allo stesso modo, l'intero in cui non siano stati distinti e determinati i momenti è un intero astratto e vuoto.

[18] Gonseth, *Remarque sur l'idée de complémentarité*, "Dialectica", 1948, pag. 413.

La differenza tra la conoscenza sistematico-additiva e la conoscenza dialettica è essenzialmente differenza tra due distinte concezioni della realtà. Se la realtà è una congerie di fatti, la conoscenza umana può essere soltanto una conoscenza astratta, sistematico-analitica delle parti del reale, mentre l'intero della realtà è inconoscibile. "L'oggetto dello studio scientifico — afferma Hayek in polemica contro il marxismo — non è mai la totalità di tutti i fenomeni osservabili in un determinato istante e luogo, bensí sempre soltanto determinati aspetti che vengono da essa astratti... L'anima umana non potrà mai abbracciare l'"intero' nel senso di tutti i vari aspetti della situazione reale."[19]

Proprio perché il reale è un intero strutturato, che si sviluppa e si crea, la conoscenza di fatti o di complessi di fatti della realtà diventa conoscenza del posto che essi occupano nella totalità del reale stesso. A differenza dalla conoscenza sistematica (che procede per via summativa) del razionalismo, e dall'empirismo, conoscenza che muove da punti di partenza dimostrati attraverso un sistematico accostamento lineare di ulteriori fatti, il pensiero dialettico parte dal presupposto che la conoscenza umana si attua in un movimento a spirale, nel quale *ogni inizio* è astratto e relativo. Se la realtà è un intero dialettico e strutturato, la conoscenza concreta della realtà non consiste in un sistematico accostamento di fatti ad altri fatti e di nozioni ad altre nozioni, bensí è un processo di *concretizzazione*, che procede dal tutto alle parti e dalle parti al tutto, dai fenomeni all'essenza e dall'essenza ai fenomeni, dalla totalità alle contraddizioni e dalle contraddizioni alla totalità, e proprio in questo processo a spirale di correlazione, in cui tutti i concetti entrano in *reciproco*

[19] Hayek, *Scientisme et sciences sociales*, Paris, 1953, pag. 79.

movimento e s'illuminano scambievolmente, raggiunge la concretezza. La conoscenza dialettica della realtà non lascia intatti i concetti nell'ulteriore cammino del conoscere; non è una sistematizzazione di concetti che procede per somma, sistematizzazione fondata su di una base immutabile e trovata una volta per tutte, bensí è un processo a spirale di *scambievole compenetrazione e illuminazione* dei concetti, nel quale l'astrattezza (unilateralità e isolamento) degli aspetti viene superata in una correlazione dialettica, quantitativa-qualitativa, regressiva-progressiva. La comprensione dialettica della totalità significa non soltanto che le parti si trovano in rapporto d'interna interazione e connessione tra di loro e con l'intero, ma anche che l'intero non può venir pietrificato nell'astrazione posta al disopra delle parti, giacché l'intero *crea* se stesso nell'interazione delle parti.

Le opinioni relative alla conoscibilità o all'inconoscibilità della concretezza come conoscenza di tutti i fatti sono fondate sulla concezione razionalistico-empiristica secondo cui la conoscenza si realizza in un metodo che procede per analisi e per somma, il cui postulato è costituito dalla rappresentazione atomistica della realtà come congerie di cose, di processi, di fatti. Al contrario, nel pensiero dialettico il reale viene inteso e rappresentato come un intero che non è *soltanto* un insieme di rapporti, di fatti, di processi, ma anche la loro *creazione*, la loro struttura e genesi. All'intero dialettico, appartiene la creazione dell'intero e la creazione dell'unità, l'unità delle contraddizioni e la sua genesi. Eraclito raffigura la concezione dialettica della realtà nella geniale immagine simbolica del mondo come fuochi che si accendono e spengono secondo una legge, mentre allo stesso tempo insiste particolarmente sulla *nega-*

tività del reale: Eraclito chiama il fuoco "difetto e saturazione"[20].

Nella storia del pensiero filosofico si possono rilevare tre fondamentali concezioni dell'intero o della totalità, fondate su una determinata configurazione del reale e che postulano un principio epistemologico corrispondente:

1) la concezione *atomistico-razionalistica*, da Descartes fino a Wittgenstein, che concepisce l'intero come totalità degli elementi e dei fatti piú semplici;

2) la concezione *organicistica e organicistico-dinamica*, che formalizza l'intero e afferma la predominanza e la priorità dell'intero sulle parti (Schelling, Spann);

3) la *concezione dialettica* (Eraclito, Hegel, Marx), che concepisce il reale come un intero strutturato, che si sviluppa e si crea.

Nel ventesimo secolo è stato condotto un attacco su due fronti contro la concezione della realtà come totalità. Per gli empiristi, cosí come per gli esistenzialisti, il mondo si è frantumato, ha cessato di essere una totalità, è diventato un caos e il suo riordinamento è compito del soggetto. Nel caos del mondo l'ordine viene portato dal soggetto trascendentale o dalla prospettiva soggettiva, per la quale la totalità del mondo è stata spezzata e sostituita dal frammentarismo degli orizzonti soggettivi[21].

[20] Herakleitos (Diels, frgm. B 65 - Hippol.)

[21] È caratteristico che il primo grande scontro filosofico internazionale dopo la seconda guerra mondiale tra il marxismo e l'idealismo si accese sul problema della *totalità*. In questa discussione teoretica è evidente un sottofondo pratico: è possibile mutare la realtà in modo rivoluzionario? La realtà umano-sociale può venir mutata nei suoi fondamenti e nel suo complesso, cioè nella sua totalità e totalmente, oppure sono realistici e realizzabili soltanto dei mutamenti parziali, mentre l'intero rimane un'entità immutabile o un orizzonte inafferrabile? Vedi la polemica di Lukács con Jaspers alla Rencontre de Genève, 1948. Lo stretto collegamento della problematica della totalità con la problematica della rivoluzione è del resto riscontrabile — con le necessarie modificazioni — anche nella situazione ceca. Vedi la concezione della totalità di Sabina come principio

Il soggetto che conosce il mondo, e per il quale il mondo esiste come cosmo od ordine divino o totalità, è *sempre* un soggetto sociale, e l'attività che conosce la realtà naturale e umano-sociale è attività del soggetto sociale. La distinzione della società dalla natura va di pari passo con l'incomprensione del fatto che la realtà umano-sociale è *altrettanto* realtà quanto le nebulose, gli atomi, le stelle, sebbene non sia la *stessa* realtà. Di qui deriva la supposizione che soltanto la realtà naturale sia autentica realtà, mentre il mondo umano sarebbe meno reale a paragone con una pietra, con una meteora, con il sole, e che soltanto una realtà (quella umana) sarebbe comprensibile, mentre l'altra realtà (quella naturale) sarebbe soltanto esplicabile.

Per il materialismo la realtà sociale viene conosciuta nella sua concretezza (totalità) quando venga scoperta la natura della realtà sociale, se la pseudoconcretezza è stata eliminata, se la realtà sociale viene conosciuta come unità dialettica di base e sovrastruttura, e l'uomo come soggetto oggettivo, storico-sociale. La realtà sociale *non è* conosciuta come totalità concreta se l'uomo nell'ambito della totalità viene considerato soltanto e soprattutto come *oggetto* e nella prassi storico-oggettiva dell'umanità non viene riconosciuta l'importanza primordiale dell'uomo come *soggetto*. La questione sulla concretezza o totalità del reale pertanto non concerne in primo luogo la completezza o incompletezza dei fatti, la variabilità o lo spostamento degli orizzonti, bensí la questione *fondamentale*: *cos'è la realtà?* Per ciò che riguarda la realtà sociale, è possibile rispondere a *tale* domanda se essa viene ridotta ad *un'altra* domanda: come viene *creata* la realtà sociale? In una simile problematica, la quale indaga *cos'è* la realtà so-

rivoluzionario nell'anno 1839. K. Kosík, *Česká radikální demokracie* [*La democrazia radicale ceca*], Praha, 1958.

ciale mediante la verifica di come viene *creata* quella stessa realtà sociale, è contenuta una concezione *rivoluzionaria* della società e dell'uomo.

Se ci volgiamo di nuovo a considerare il problema del fatto e del suo significato nella conoscenza della realtà sociale, accanto al principio generalmente ammesso che ogni *fatto* è comprensibile soltanto nel suo contesto e nell'intero[22], dobbiamo insistere su una verità ancora piú importante e fondamentale, che viene generalmente trascurata: *il concetto stesso del fatto è determinato dalla concezione totale della realtà sociale*. Il problema: cos'è il fatto storico?, costituisce soltanto una parte del problema principale: che cos'è la realtà sociale?

Conveniamo con lo storico sovietico Kon quando dice che i fatti elementari si sono dimostrati qualcosa di molto complesso e che la scienza, che in passato si occupava dei singoli fatti, oggi si viene sempre piú orientando verso i processi e i rapporti. La dipendenza tra i fatti e le generalizzazioni è una connessione e dipendenza reciproca; cosí come la generalizzazione è impossibile senza i fatti, allo stesso modo non esistono neppure dei fatti scientifici che non contengono l'elemento della generalizzazione. Il fatto storico è in un certo senso non soltanto un presupposto dell'indagine, *ma* anche un suo risultato[23]. Ma se tra i fatti e le generalizzazioni esiste un rapporto dialettico di compenetrazione, per cui ogni fatto porta in sé l'elemento della generalizzazione e ogni generalizzazione è generalizzazione di fatti, come spiegare questa reciprocità *logica*? In questo rapporto logico è espressa la verità che la

[22] Vedi Carl L. Becker, *What are Historical Facts? The Western Political Quarterly*, vol. VIII, 1955, n. 3.

[23] I. Kon, *Filosofskij idealizm i krisis buržoaznoj istoričeskoj mysli* [*L'idealismo filosofico e la crisi del pensiero storico borghese*]. Mosca, 1959, pag. 237.

generalizzazione è *connessione interna* dei fatti e che il fatto stesso è riflesso di un determinato contesto. Ogni fatto nella sua essenza ontologica rispecchia l'intera realtà, e il significato *oggettivo* dei fatti consiste nella ricchezza e nell'essenzialità con cui essi completano e allo stesso tempo riflettono la realtà. *Per questa ragione* è possibile che un fatto deponga piú di un altro, o che il medesimo fatto deponga piú o meno in dipendenza dal metodo e dall'atteggiamento soggettivo dello scienziato, cioè da come lo scienziato sa interrogare i fatti e scoprire il loro contenuto e significato oggettivo. La distinzione dei fatti in base al loro significato e alla loro importanza non è il risultato di una valutazione soggettiva, bensí risulta dal contenuto obiettivo dei singoli fatti. La realtà in un certo senso non esiste in altro modo se non come complesso di fatti, come totalità gerarchizzata e articolata di fatti. Ogni processo conoscitivo della realtà sociale è un movimento circolare in cui l'indagine parte dai fatti e ritorna ad essi. Avviene qualcosa di questi fatti nel corso del processo del conoscere? La conoscenza della realtà storica è un processo di appropriazione teoretica, cioè di critica, interpretazione e valutazione di fatti, nel quale processo condizione necessaria della loro conoscenza *oggettiva* è l'*attività* dell'uomo, dello scienziato. Tale attività, che rivela il contenuto *oggettivo* e il significato dei fatti, è il metodo scientifico. Il metodo scientifico è piú o meno efficiente in relazione alla maggiore o minore ricchezza di realtà — contenuta *oggettivamente* in questo o in quel fatto — che esso è capace di scoprire, spiegare e motivare. È nota l'indifferenza dimostrata da certi metodi e tendenze verso determinati fatti; essa dipende dall'incapacità di vedere in quei fatti qualcosa d'importante, cioè il loro proprio contenuto e significato oggettivo.

Il metodo scientifico è il mezzo grazie al quale i

fatti vengono decifrati. Com'è avvenuto che i fatti non siano trasparenti, ma costituiscano invece un problema il cui senso dev'essere dapprima rivelato dalla scienza? Il fatto è la cifra della realtà. La non trasparenza del fatto per la scienza ingenua consiste nella *duplicità* del ruolo da esso svolto, duplicità di cui abbiamo parlato piú sopra. Vedere un solo aspetto dei fatti, la loro immediatezza o la loro mediatezza, la loro determinatezza oppure soltanto il loro carattere determinante, equivale a cifrare la cifra, cioè non comprendere il fatto come cifra. Un politico, durante la sua vita, può apparire agli occhi dei contemporanei come un *grande* politico. Dopo la morte viene dimostrato che era soltanto un *mediocre* politico, e che la sua pretesa grandezza era "un'illusione del tempo". Qual'era il fatto storico? *L'illusione* che *ha dato l'apparenza della grandezza* e ha "creato" la storia, oppure la verità, che si è manifestata soltanto piú tardi e che nel momento decisivo non è esistita come azione e realtà? Lo storico deve occuparsi dell'azione cosí come si è effettivamente attuata. Ma che significa ciò? La storia reale è storia della coscienza umana, storia di come gli uomini hanno preso coscienza della contemporaneità e delle azioni verificatesi, oppure è storia di come le azioni si sono effettivamente svolte e di come *avrebbero dovuto* riflettersi nella coscienza umana? Qui sorge un duplice pericolo: o descrivere i fatti storici cosí come *avrebbero dovuto* verificarsi, e cioè razionalizzare e logicizzare la storia, oppure narrare acriticamente gli avvenimenti senza valutarli, il che però equivale a trascurare il carattere fondamentale del lavoro scientifico che è distinzione dell'essenziale dall'accessorio come dell'*obiettivo* senso dei fatti. L'esistenza stessa della scienza dipende dalla *possibilità* di effettuare una simile distinzione. Senza di essa non vi sarebbe scienza.

La mistificazione e l'errata coscienza degli uomini

relativamente agli avvenimenti sia contemporanei che passati sono una *parte* della storia. Lo storico che considerasse l'errata coscienza come un fenomeno accessorio o casuale, o che la eliminasse come menzogna e falsità che non ha nulla a che fare con la storia, altererebbe la storia stessa. Mentre l'illuminismo elimina la falsa coscienza dalla storia e descrive la storia della falsa coscienza come storia di errori che in realtà non avrebbero dovuto accadere se gli uomini fossero stati piú perspicaci e i sovrani piú saggi, al contrario l'ideologia romantica considera vera la falsa coscienza perché essa soltanto ha avuto efficacia, effetto, influenza pratica e *pertanto* soltanto essa è stata realtà storica[24].

L'ipostatizzazione e la posizione di privilegio assegnata all'intero in confronto con le parti (fatti) sono una delle strade per le quali, invece che alla *totalità concreta*, si giunge alla *falsa* totalità. Se il processo dell'*intero* nei confronti dei *fatti* rappresenta una realtà *vera e superiore*, in tal caso la realtà può esistere anche indipendentemente dai fatti, specialmente da quelli che la contraddicono. In una tale formula, che ipostatizza e rende indipendente l'intero di contro ai fatti, viene presentata una motivazione teoretica del soggettivismo che trascura e forza i fatti in nome di una "realtà superiore". La fatticità dei fatti non equivale alla loro realtà, bensí alla loro fissata superficialità, unilateralità, immobilità. La *realtà* dei fatti si oppone alla *fatticità* dei fatti non perché sia una realtà di *altro ordine* e pertanto in questo senso una realtà *indipendente* dai fatti, bensí perché essa è il rapporto *interiore*, la dinamica e il contrasto dei fatti. Il domi-

[24] Cade in un tale errore, ad esempio, Henri Lévy-Bruhl nell'articolo: *Qu'est-ce que le fait historique?*, "Revue de synthèse historique", 1926, vol. 42, pagg. 53-59. Nell'articolo citato Kon interpreta Lévy-Bruhl in modo errato, e pertanto la sua polemica va a vuoto.

nio del processo dell'intero sui fatti, l'attribuzione alle tendenze di una realtà superiore rispetto a quella dei fatti, e con ciò la trasformazione della tendenza da una tendenza dei fatti in una tendenza indipendente dai fatti, esprime il predominio dell'intero ipostatizzato sulle parti e pertanto quello della *falsa* totalità sulla totalità concreta. Se il processo dell'intero possiede una realtà superiore ai fatti e non costituisce piú la realtà e regolarità dei *singoli* fatti, esso diventa qualcosa d'indipendente dai fatti e pertanto conduce un'esistenza di ordine diverso da quella dei fatti. L'intero viene separato dalle parti ed esiste indipendentemente da esse[25].

La teoria materialistica distingue un *duplice* contesto di fatti: il contesto della realtà, nel quale i fatti esistono originariamente e primordialmente, e il contesto della teoria, in cui i fatti vengono in un secondo tempo mediatamente ordinati dopo essere stati precedentemente strappati dal contesto originario del reale. Ma com'è possibile parlare del contesto del reale, in cui i fatti esistono in maniera primordiale e originaria, se un *tale* contesto può venir conosciuto *solo* per la mediazione di fatti che sono stati *strappati* dal contesto del reale? L'uomo non può conoscere il contesto del reale in altro modo, se non strappando i fatti dal contesto, isolandoli e rendendoli relativamente indipendenti. Qui si trova il fondamento di ogni conoscenza: la scissione dell'intero. Ogni conoscenza è un'oscillazione dialettica (diciamo dialettica perché esiste anche un'oscillazione metafisica, la quale parte da entrambi i poli considerati quali grandezze costan-

[25] Qui è allo stesso tempo possibile osservare la genesi di tutte le mistificazioni oggettivamente idealistiche. Delle preziose analisi relative a questa problematica in Hegel sono contenute nel lavoro di Lask, *Fichtes Idealismus und Geschichte*. (Lask, *Ges. Schriften*, I Band, Tübingen, 1923, pagg. 67-68, 280, 338.)

ti e registra i loro rapporti esteriori e riflessi), oscillazioni tra i fatti e il contesto (totalità), mentre il centro attivamete mediatore di tale oscillazione è il metodo d'indagine. L'assolutizzazione di tale attività del metodo (e tale attività è qualcosa d'innegabile) dà origine all'illusione idealistica che sia il pensiero a creare il concreto, o che i fatti acquistino un senso e un significato *soltanto* nella testa dell'uomo.

Il problema fondamentale della teoria materialistica della conoscenza[26] è costituito dal rapporto e dalla possibilità di trasformazione della totalità concreta in totalità astratta: come fare in modo che il pensiero, riproducendo spiritualmente la realtà, si mantenga all'altezza della totalità *concreta* e non degeneri in totalità astratta? Il distacco totale tra realtà e fatticità rende impossibile distinguere nei fatti *nuove* tendenze e contrasti, giacché per la *falsa* totalità ogni fatto è *già predeterminato* prima di qualsiasi indagine, è identificato e ipostatizzato una volta per tutte dalla tendenza evolutiva. Questa stessa tendenza, che si presenta con la pretesa di costituire una realtà di grado *superiore*, degenera nell'astrazione e quindi in una realtà di grado *inferiore* rispetto ai fatti empirici, se essa non rappresenta una tendenza storica dei *singoli* fatti, bensí una tendenza al di fuori del fatto, dietro i fatti, al disopra dei fatti e indipendente da essi.

La falsa totalizzazione e sintetizzazione si manifesta nel metodo del principio astratto che trascura la ricchezza del reale, cioè la sua contraddittorietà e molteplicità di significati, per includere soltanto fatti tali che si trovino in accordo col principio astratto. Il principio astratto, innalzato a totalità, è *vuota* totalità, che tratta la ricchezza del reale come "residuo" irrazio-

[26] Per adesso lasciamo da parte la questione di come la stessa realtà umano-sociale si trasforma e può trasformarsi da totalità *concreta* in *falsa* totalità, e viceversa.

nale e incomprensibile. Il metodo del "principio astratto" deforma l'immagine *totale* della realtà (avvenimenti storici, opere d'arte) e *allo stesso tempo* si dimostra privo di sensibilità nei confronti dei particolari. È al corrente dei fatti particolari, li registra, ma non li comprende, perché non intende il loro significato. Non rivela il senso oggettivo dei fatti (particolari), anzi lo oscura. Cosí facendo spezza l'integrità del fenomeno considerato perché lo scinde in due sfere indipendenti: una parte che conviene al principio e che viene da esso spiegata, e un'altra parte che contraddice al principio e che pertanto rimane nell'ombra (senza una spiegazione e una comprensione razionale), come "residuo" non spiegato e inspiegabile del fenomeno.

Il punto di vista della totalità concreta non ha nulla di comune con la totalità olistica, organicistica o neoromantica, la quale ipostatizza l'intero prima delle parti ed effettua la mitologizzazione dell'intero[27]. La dialettica non può intendere la totalità come un intero già fatto e formalizzato che determina le parti, giacché alla determinazione stessa della totalità appartengono *la genesi e lo sviluppo* della totalità, il che da un punto di vista metodologico comporta l'indagine di come *nasca* la totalità e *quali siano le interne sorgenti del suo sviluppo e movimento*. La totalità non è un intero già pronto il quale si riempie di un contenuto, delle qualità delle parti o dei loro rapporti, bensí la totalità stessa si concretizza e una tale *concre-*

[27] Le geniali intuizioni del giovane Schelling sulla natura come unità di prodotto e di produttività non sono state ancora sufficientemente apprezzate. Ciononostante già in quegli anni nel suo pensiero si afferma una forte tendenza ad ipostatizzare l'intero, come dimostra ad es. un testo dell'anno 1799: "... se in ogni tutto organico tutto si sostiene in un appoggio reciproco, cosí questa organizzazione intesa come un tutto doveva preesistere alle sue parti; non era il tutto che poteva sorgere dalle parti, bensí le parti dal tutto." Schelling, *Werke*, München, 1927, Zeiter Hauptband, pag. 279.

tizzazione non è soltanto creazione del contenuto, ma anche creazione dell'intero. Il carattere genetico-dinamico della totalità è stato messo in evidenza nei geniali frammenti dei *Grundrisse* di Marx: "In un sistema borghese sviluppato ogni rapporto economico presuppone altri rapporti nella forma economica borghese e pertanto ogni fatto è allo stesso tempo un presupposto; cosí infatti accade in ogni sistema organico. Questo stesso sistema organico come totalità ha i suoi presupposti, e il suo *sviluppo* nel senso della totalità consiste appunto nel sottomettersi tutti gli elementi della società o nel crearsi gli organi che ancora le mancano. *Diventa totalità storica.* Lo sviluppo verso una tale totalità è un momento del suo processo, del suo sviluppo."[28]

La concezione genetico-dinamica della totalità è presupposto della comprensione razionale del sorgere di una nuova qualità. I presupposti che furono in origine condizioni storiche del sorgere del capitale, dopo il suo sorgere e il suo costituirsi si rivelano come risultati della sua propria realizzazione e riproduzione; essi non sono piú condizioni della sua *nascita storica,* bensí risultato e condizioni della sua *esistenza storica.* I singoli elementi che storicamente hanno preceduto il sorgere del capitalismo, che esistevano indipendentemente da esso e che in confronto ed esso hanno condotto un'antichissima esistenza (come denaro, valore, scambio, forza-lavoro), dopo il sorgere del capitale sono entrate a far parte del processo di riproduzione del capitale ed esistono come *suoi* momenti organici. Cosí il capitale, all'epoca del capitalismo, diventa una struttura significativa la quale *determina* il contenuto interno e il senso oggettivo dei fattori o degli elementi, senso che era diverso nella fase precapitalistica. *La*

[28] Marx, *Grundrisse,* 189 (corsivo di K. K.).

creazione della totalità come struttura significativa è pertanto allo stesso tempo un processo nel quale si crea realmente il contenuto oggettivo e il significato di tutti i suoi fattori e parti. Questa scambievole connessione, ma anche questa profonda differenza tra le condizioni del sorgere e le condizioni dell'esistenza storica, le prime delle quali costituiscono un presupposto storico indipendente, dato una sola volta, mentre le seconde vengono prodotte e riprodotte dalle forme storiche dell'esistenza, include la dialettica del logico e dello storico: l'indagine logica mostra dove comincia lo storico, e lo storico completa e presuppone il logico.

L'acuirsi del problema se venga prima la totalità o le *contraddizioni*, o addirittura la divisione in due campi opposti dei marxisti contemporanei[29], a seconda che venga concessa la preminenza alla totalità o alle contraddizioni, esprime la totale incomprensione della dialettica materialistica. Il problema non è se riconoscere la priorità della totalità davanti alle contraddizioni o quella delle contraddizioni davanti alla totalità, proprio perché una simile separazione elimina tanto la totalità quanto le contraddizioni di carattere dialettico: *la totalità senza contraddizioni è vuota e inerte, le contraddizioni al di fuori della totalità sono formali e arbitrarie.* Il rapporto dialettico delle contraddizioni e della totalità, le contraddizioni nella totalità e la totalità delle contraddizioni, la concretezza della totalità determinata dalle contraddizioni e la legge propria delle contraddizioni nella totalità, costituiscono uno dei limiti che separano la concezione materialistica della totalità dalla concezione strutturalistica. In secondo luogo: la totalità come mezzo con-

[29] Questa opinione venne espressa al colloquio filosofico internazionale sulla dialettica di Royamont, nel settembre 1960. La relazione *Dialectique du concret* [pubbl. in "Aut aut", maggio 1961] reagí polemicamente a una tale obiezione.

cettuale per comprendere i fenomeni sociali resta astratta se non si mette in evidenza che una tale totalità è totalità di base e sovrastruttura e del loro reciproco rapporto, movimento e sviluppo, pur restando alla base un ruolo determinante. E infine anche la totalità di base e sovrastruttura resta astratta se non si dimostra che è l'uomo, come *reale soggetto storico,* che nel processo sociale di produzione e riproduzione crea la base e la sovrastruttura, forma la realtà sociale come totalità di rapporti sociali, d'istituti e d'idee, e in questa creazione dell'oggettiva realtà sociale crea allo stesso tempo se stesso come essere storico e sociale, fornito di sensi e potenzialità umane, e realizza l'infinito processo dell'"umanizzazione dell'uomo".

La totalità concreta come concezione dialettico-materialistica della *conoscenza* del reale (di cui abbiamo già piú volte messo in luce la dipendenza dalla problematica ontologica della realtà) significa pertanto un processo inscindibile i cui momenti sono: la distruzione della pseudoconcretezza, cioè della feticistica e apparente oggettività del fenomeno, e la conoscenza della sua autentica oggettività; in secondo luogo, conoscenza del carattere storico del fenomeno, nel quale si manifesta in modo caratteristico la dialettica del singolo e del generalmente umano, e infine la conoscenza del contenuto oggettivo e del significato del fenomeno, della sua funzione oggettiva e del posto storico da esso occupato all'interno del corpo sociale. Se la conoscenza non ha determinato la distruzione della pseudoconcretezza, se non ha scoperto, al disotto dell'apparente oggettività del fenomeno, la sua autentica oggettività storica e pertanto confonde la pseudoconcretezza con la concretezza, la conoscenza diventa prigioniera dell'intuizione feticistica, il cui prodotto è

la cattiva totalità[30]. La realtà sociale viene intesa come un complesso o totalità di strutture autonome, che s'influenzano reciprocamente. Il soggetto è scomparso, o piú esattamente l'autentico soggetto, l'uomo come soggetto oggettivamente pratico è stato sostituito da un soggetto mitologizzato, reificato, feticizzato: dal movimento autonomo delle strutture. La totalità materialisticamente intesa è creazione della produzione sociale dell'uomo, mentre per lo strutturalismo la realtà sorge dall'azione scambievole delle compagini e delle strutture autonome. Nella "cattiva totalità" la realtà sociale viene intuita soltanto sotto le forme di oggetto, di risultati e di fatti già dati, e non soggettivamente, come oggettiva prassi umana. I frutti dell'attività umana vengono disgiunti dall'attività stessa. Il duplice movimento dai prodotti al produttore e dal produttore ai prodotti[31], in cui il produttore, il creatore, l'uomo si trova *piú in alto* delle sue creazioni, nella relativistica "cattiva totalità" viene sostituito dal movimento semplice o complesso delle strutture autonome, cioè dei risultati e delle creazioni presi isolatamente, dell'obiettivazione della prassi umana oggettivo-spirituale. Anche per questo la "società" nelle concezioni strutturalistiche viene accostata all'arte soltanto esteriormente, come condizionalità sociale, ma non dall'interno, soggettivamente, a somiglianza del suo creatore, l'uomo sociale. L'altra fondamentale caratteristica della concezione strutturalistica della totalità, oltre all'idealismo, è il sociologismo[32].

[30] Il termine cattiva totalità deriva da Kurt Konrad, che in una stringata polemica contro il formalismo distinse la totalità concreta del marxismo dalla falsa, cattiva totalità dello strutturalismo. Vedi K. Konrad, *Svár obsahu a formy* [*Contrasto di contenuto e forma*], Středisko, 1934.

[31] Vedi Leibniz: "C'est par considération des ouvrages qu'on peut découvrir l'ouvrier."

[32] Di questa problematica tratta dettagliatamente il capitolo "Storicità e cattivo storicismo".

La falsa totalità si manifesta sotto tre aspetti fondamentali:

1) come totalità *vuota*, nella quale mancano i riflessi, la determinazione dei singoli momenti e l'analisi; la vuota totalità esclude il riflesso, cioè l'appropriazione della realtà sotto forma di momenti isolati, e l'attività del pensiero analitico[33];

2) come totalità *astratta*, nella quale l'intero viene formalizzato contro le parti e una "realtà superiore" viene attribuita alle "tendenze" ipostatizzate. A una totalità cosí intesa mancano la genesi e lo sviluppo, la creazione dell'intero, la strutturalizzazione e la destrutturalizzazione. La totalità è un intero *chiuso*;

3) come *cattiva* totalità, nella quale l'autentico soggetto è stato sostituito dal soggetto mitologizzato.

Cosí come anche altri concetti importanti della filosofia materialistica, la falsa coscienza, la reificazione, il rapporto di soggetto e oggetto perdono il carattere dialettico se vengono isolati, staccati dalla teoria materialistica della storia e disgiunti dai concetti con i quali formano un'unità e nel cui "sistema aperto" soltanto ricevono un significato autentico, allo stesso modo anche la categoria della totalità perde il carattere dialettico se viene intesa solo "orizzontalmente", come rapporto delle parti e del tutto, e vengono trascurati gli altri suoi caratteri organici: la sua dimensione "genetico-dinamica" (creazione dell'intero e unità del-

[33] Hegel svolge la critica della concezione romantica della totalità, per la quale tutte le vacche sono nere, nella polemica con Schelling contenuta nell'introduzione alla *Fenomenologia dello Spirito*. I romantici sono invasati di totalità, ma la loro totalità è vuota perché ad essa manca la pienezza e la determinatezza dei rapporti. Dal momento che il romantico assolutizza l'immediato, può risparmiarsi la strada dal particolare al generale e può raggiungere ogni cosa — dio, l'assoluto, la vita — come con un colpo di pistola. Qui è da cercare la causa principale per cui i romantici tentarono invano di scrivere dei romanzi. Del rapporto tra la totalità vuota dei romantici e l'arte romantica tratta il lavoro di Bernh. von Arxe, *Novellistisches Dasein*, Zürich, 1953, pagg. 90, 96.

le contraddizioni), e la sua dimensione "verticale", che è dialettica di fenomeno ed essenza. La dialettica del fenomeno e dell'essenza viene impiegata nell'analisi condotta da Marx dello scambio semplice e capitalistico delle merci. Il fenomeno piú elementare e piú banale della vita quotidiana della società capitalistica — il semplice scambio delle merci — in cui gli uomini agiscono come semplici compratori o venditori, ad un ulteriore esame si dimostra essere una superficiale apparenza, che è determinata e mediata dai profondi, essenziali processi della società capitalistica, cioè l'esistenza del lavoro mercenario e il suo sfruttamento. La libertà e l'uguaglianza del semplice scambio, nel sistema *capitalistico di produzione delle merci, si realizza come disuguaglianza e illibertà*: "L'operaio che compra merce per tre scellini appare al venditore nella stessa funzione, nella stessa uguaglianza — sotto la forma di tre scellini — con il re, che compie la stessa operazione. Ogni differenza tra di essi è cancellata."[34] Nelle dimensioni del rapporto interno del fenomeno e dell'essenza, nello sviluppo delle contraddizioni proprie di tale rapporto, la realtà viene compresa *concretamente*, cioè come totalità concreta, mentre l'ipostatizzazione dell'aspetto fenomenico determina una visione astratta e conduce all'apologetica.

[34] Marx, *Grundrisse*, pag. 158; vedi anche pag. 163.

II

ECONOMIA E FILOSOFIA

L'indagine che mira direttamente all'essenza e che si lascia dietro tutto ciò che è inessenziale, come superflua zavorra, con un tale modo di procedere mette in forse la sua stessa legittimità. Si spaccia per qualcosa che non è. Si presenta con la pretesa di essere un'indagine scientifica, ma considera già provato in anticipo proprio il punto piú essenziale, cioè la differenza tra ciò che è essenziale e ciò che è secondario, e pertanto lo afferma senza sottoporlo ad alcuna indagine. Essa vuole arrivare alla realtà non attraverso un complicato processo regressivo-progressivo — nel corso del quale e grazie alla cui attività la realtà si scinde in essenza e inessenziale, e allo stesso tempo tale scissione viene motivata — bensí mediante un salto che la sollevi al disopra delle apparenze fenomeniche; anche senza l'esame di tali apparenze, questo genere d'indagine sa già cos'è l'essenza e come raggiungerla. Ma per il fatto stesso di mirare direttamente all'"essenziale", essa scavalca l'essenza e, inseguendola, finisce invece per raggiungere la cosa senza l'essenza, la vuota astrazione o la banalità.

L'individuo, prima ancora di leggere un manuale di economia politica e di conoscere le leggi proprie dei fenomeni economici formulate dalla scienza, vive *già* nella realtà economica e in qualche modo la comprende. Dovremo dunque dare inizio alla nostra indagine interrogando un individuo non addottrinato? Cosa ci ripromettiamo dalle sue risposte? Alla do-

manda: cos'è l'economia? l'individuo può rispondere con parole che esprimono la sua rappresentazione dell'economia, oppure con parole che ripetono risposte altrui. Allo stesso modo come l'eco di risposte lette o ascoltate è un fatto derivato, cosí anche la rappresentazione dell'economia è un fatto scarsamente originario, perché il suo contenuto non è proporzionale alla realtà. Chi vive nella piú immediata vicinanza della realtà economica sperimentandola nel corso di tutta la sua vita come la propria realtà piú reale, non è detto per questo possedere una giusta idea dell'economia e cioè della realtà in cui vive. All'origine — che deve costituire il punto di partenza della nostra considerazione — non è importante ciò che gli uomini rispondono a una domanda sull'economia, bensí è importante ciò che per essi l'economia *è*, ancora prima di qualsiasi domanda o di qualsiasi riflessione. L'uomo ha sempre una determinata comprensione della realtà, anteriore a ogni enunciazione esplicativa. Su questo stadio di comprensione preteoretica, come strato elementare della coscienza, si fonda la *possibilità* di cultura e di coltivazione, mediante la quale l'uomo passa dalla comprensione preliminare alla conoscenza concettuale della realtà. L'ipotesi che la realtà nel suo aspetto fenomenico sia secondaria e trascurabile per la conoscenza filosofica e per l'uomo è profondamente erronea: lasciar da parte l'apparenza fenomenica significa chiudersi la strada alla conoscenza del reale.

L'indagine del modo in cui l'economia esiste per l'uomo *dapprima e per lo piú*, significa allo stesso tempo ricerca del modo piú fondamentale in cui tale realtà viene data. Prima ancora che l'economia diventi oggetto della speculazione, spiegazione e interpretazione scientifica, essa esiste già per l'uomo sotto un aspetto determinato.

METAFISICA DELLA VITA QUOTIDIANA

La "cura"

Il modo primordiale ed elementare in cui l'economia esiste per l'uomo è la "cura". Non è l'uomo che ha la cura, bensí è la cura che possiede l'uomo. L'uomo non è preoccupato o spensierato, bensí la cura *è presente* tanto nella preoccupazione quanto nella spensieratezza. L'uomo può liberarsi della cura, ma non può eliminarla. "Finché vive l'uomo appartiene alla cura" (Herder). Cos'è quindi la cura? Anzitutto non è uno stato psichico o uno stato negativo dello spirito, che si alterni con un altro, positivo. La cura è la trasposizione soggettiva della realtà dell'uomo come soggetto oggettivo. L'uomo è sempre vincolato da connessioni e rapporti con la propria esistenza, la quale è attività, anche se può presentarsi sotto la forma di assoluta passività e inerzia. La cura è l'irretirsi dell'individuo nel complesso dei rapporti che gli si presentano come mondo pratico-utilitario. Pertanto i rapporti oggettivi si manifestano all'individuo non nell'intuizione, ma nella prassi, come mondo del travaglio, dei mezzi, dei fini, dei progetti, degli ostacoli e dei successi. La cura è la mera attività dell'individuo sociale isolato. Per questo individuo *engagé* la realtà non può primordialmente e immediatamente manifestarsi come il complesso delle leggi oggettive

alle quali egli è sottoposto, ma si manifesta al contrario come attività e intervento, come mondo che viene messo in movimento e riceve un senso dall'attivo *engagement* dell'individuo. Questo mondo è *creazione* di tale *engagement* e pertanto non è solo un complesso di determinate rappresentazioni, ma consiste anzitutto in una prassi determinata e nelle sue piú varie modificazioni.

La cura non è lo stato di coscienza quotidiano di un individuo affaticato, che può liberarsene mediante la distrazione. La cura è l'impegno pratico del singolo nel complesso dei rapporti sociali, compresi dal punto di vista di questo impegno personale, individuale e soggettivo. Questi rapporti non sono oggettivizzati, non sono oggetto della scienza e dell'indagine oggettiva, bensí costituiscono la sfera dell'impegno individuale. Pertanto il soggetto non può contemplarli come legge oggettiva di processi e fenomeni, ma dal punto di vista della propria soggettività li vede come mondo *relativo* al soggetto, che ha un senso per quel soggetto, creato da quel soggetto. Se la cura significa irretimento dell'individuo nei rapporti sociali, visti dal punto di vista dell'individuo *engagé*, essa è allo stesso tempo un mondo sopra-soggettivo, visto dal soggetto. La cura è il mondo nel soggetto. L'individuo non è soltanto ciò che si crede o che il mondo crede, ma è anche qualcos'altro: è parte di una connessione in cui egli gioca un ruolo obiettivo, sopraindividuale, del quale non si rende necessariamente conto. L'uomo come cura è la propria soggettività sempre fuori di sé, mira a qualcosa d'altro, oltrepassa continuamente la propria soggettività. Il superamento o la trascendenza dell'uomo significa che l'uomo con la sua attività è sopra-soggettivo e superindividuale. Se nella cura che investe tutta la vita dell'uomo è presente tanto l'elemento terreno, che mira a ciò che è materiale, quanto

anche l'elemento che tende verso l'alto, verso il divino[1], e se la cura ha un duplice significato, ecco che sorge la domanda: perché esiste una simile duplicità? È forse il prodotto o l'eredità del pensiero teologico cristiano, per il quale la sofferenza terrestre è l'unica strada attraverso cui l'uomo raggiunge Iddio? La teologia è antropologia mistificata, oppure l'antropologia è teologia secolarizzata? La secolarizzazione della teologia è possibile soltanto perché i temi teologici sono problematica antropologica mistificata. La divisione dell'uomo tra l'elemento terreno e quello divino deriva dalla duplice natura della prassi umana, la quale nell'aspetto soggettivo mistificato si manifesta come duplicità della cura.

Il soggetto è determinato dal sistema dei rapporti oggettivi, ma si comporta come individuo mosso dalla cura, il quale nel corso della sua azione *crea* la rete dei rapporti. La cura è:

1. inserimento dell'individuo sociale nel sistema dei rapporti sociali sul fondamento del suo *engagement* e della sua prassi utilitaria;

2. l'agire di questo stesso individuo, agire che — nel suo aspetto elementare — si manifesta come sollecitudine e preoccupazione;

3. soggetto di azione (preoccupazione e sollecitudine) che si manifesta come indifferenziazione e anonimità.

Il preoccuparsi è l'aspetto fenomenico del lavoro astratto. Il lavoro è già suddiviso e spersonalizzato in tal misura da apparire già come mero occuparsi e come manipolazione in tutte le sue sfere, in quella materiale come in quella amministrativa e spirituale. In quanto

[1] "La parola latina 'cura' ha due sensi... nella cura che accompagna l'intera vita dell'uomo è implicato un elemento terreno, livellatore, rivolto in senso materiale, come pure un elemento che spinge nel senso del divino." K. Burdach, *Faust und die Sorge*, "Deutsche Vierteljahrsschrift f. Litwiss.", 1923, pag. 49.

si costata che alla categoria del lavoro della filosofia classica tedesca si sostituisce nel ventesimo secolo il mero occuparsi, metamorfosi in cui si scorge quel processo di dissoluzione che caratterizza il passaggio dall'idealismo oggettivo di Hegel all'idealismo soggettivo di Heidegger, in tale constatazione viene fissato un determinato aspetto *fenomenico* del processo storico. La sostituzione del "lavoro" con il "darsi cura" non riflette una particolarità di pensiero di un singolo filosofo o della filosofia in generale, bensí esprime in certo modo dei mutamenti della stessa realtà oggettiva. Il passaggio dal "lavoro" al "darsi cura" riflette in maniera mistificata il processo della feticizzazione progressivamente approfondentesi dei rapporti umani, in cui il mondo umano si manifesta alla coscienza giornaliera (fissata nell'ideologia filosofica) come un mondo *già pronto* di apparecchiature, attrezzature, relazioni e rapporti, dove il movimento sociale dell'individuo si svolge come intraprendenza, occupazione, onnipresenza, attaccamento, in una parola, come darsi cura. L'individuo si muove in un *sistema formato di attrezzature e apparecchiature*, che egli stesso ha determinato e dai quali viene determinato, ma già da un pezzo *ha perduto* coscienza del fatto che questo mondo è creazione umana. Il preoccuparsi pervade *tutta* la vita. Il lavoro è stato diviso in migliaia di operazioni indipendenti e ogni operazione ha il *proprio* operatore, il proprio organo esecutivo, tanto nella produzione quanto nelle relative operazioni burocratiche. Il manipolatore non ha davanti agli occhi l'opera intera, ma soltanto una parte dell'opera astrattamente distolta dal tutto, parte che non permette la visione dell'opera nel suo complesso. L'intero si manifesta al manipolatore come qualcosa di *già fatto*; la genesi per lui esiste soltanto nei particolari, che per se stessi sono irrazionali.

Il preoccuparsi è la prassi nel suo *aspetto fenomenico alienato*, che ormai non allude alla *genesi* del mondo umano (il mondo degli uomini, della cultura umana e dell'umanizzazione della natura), bensí esprime la prassi delle operazioni giornaliere, in cui l'uomo è impiegato nel sistema delle "cose" *già pronte*, cioè delle attrezzature. In questo sistema di attrezzature l'uomo stesso diventa oggetto della manipolazione. La prassi di manipolazione (travaglio) cambia gli uomini in manipolatori e oggetti della manipolazione.

Il preoccuparsi è manipolazione (con le cose e con gli uomini), in cui le azioni si ripetono ogni giorno, sono già da un pezzo diventate un'abitudine e pertanto vengono eseguite meccanicamente. Il carattere cosificato della prassi, espresso dal termine preoccuparsi, significa che nella manipolazione non si tratta piú dell'opera che viene creata, ma del fatto che l'uomo viene assorbito dal mero occuparsi e "non pensa" all'opera. L'occuparsi è il comportamento pratico dell'uomo nel mondo che è già fatto e dato; è trattamento e manipolazione delle apparecchiature nel mondo, ma non è *creazione* del mondo umano. L'abbagliante successo della filosofia che ci ha dato una descrizione del mondo della cura e del darsi cura deriva dal fatto che un tale mondo costituisce il piano universale superficiale della realtà del ventesimo secolo. Questo mondo non si manifesta all'uomo come realtà *da lui creata*, ma come un mondo già fatto e impenetrabile, all'interno del quale la manipolazione si presenta come impegno e attività. Il singolo maneggia il telefono, l'automobile, l'interruttore elettrico come qualcosa di ordinario e indiscutibile. Soltanto un guasto gli rivela che egli esiste in un mondo di apparecchiature che *funzionano* e che costituiscono un sistema internamente collegato, le cui parti si richiamano scambievolmente. Il guasto dimostra che l'apparecchiatura non è una cosa singola, ma

una pluralità; che il ricevitore è privo di valore senza il microfono, e cosí il microfono senza i fili, i fili senza la corrente elettrica, la corrente elettrica senza la centrale elettrica, la centrale elettrica senza il carbone (materie prime) e le macchine. Il martello o la falce non sono attrezzature (apparecchiature). La distruzione di un martello è cosa perfettamente semplice, che anche un solo uomo può eseguire. Il martello non è un'apparecchiatura, ma solo un arnese: esso non rimanda ad un sistema di apparati come al presupposto del suo funzionamento, ma rimanda ad un cerchio di produttori il piú stretto possibile. Nel mondo patriarcale della pialla, del martello, della sega, non è possibile cogliere la problematica delle attrezzature e degli apparati, che è creazione del moderno mondo capitalistico del ventesimo secolo[2].

L'occuparsi, come astratto lavoro umano nel suo aspetto fenomenico, crea un mondo di utilità altrettanto astratto, nel quale tutto si converte in apparato utilitario: in questo mondo le cose non possiedono significato indipendente né esistenza oggettiva, bensí assumono significato soltanto ponendosi in rapporto con la propria manipolabilità. Nella manipolazione pratica (cioè nell'occuparsi) le cose e gli uomini *sono* apparato, oggetto della manipolazione e assumono un significato soltanto nel sistema della manipolabilità universale. Il mondo si presenta all'individuo in preda alla sollecitudine come un sistema di significati, dove ogni cosa si richiama a tutto il resto e il sistema di significati come intero si riferisce al soggetto, per il quale le cose hanno un significato. Per prima cosa in ciò si

[2] Per questa ragione anche la critica che vede in *Sein und Zeit* il mondo patriarcale dell'antico modo di vita tedesco è vittima della mistificazione degli *esempi* di Heidegger. Heidegger descrive la problematica del moderno mondo capitalistico del ventesimo secolo, che viene esemplificata — nello spirito proprio alla mania romantica di avviluppare e nascondere tutto — nei fabbri e nel lavoro del fabbro.

riflette la complessità della civiltà moderna, dove la particolarità è stata superata e sostituita dall'universalità assoluta. In secondo luogo, sotto la forma fenomenica del mondo dei significati (la cui assolutizzazione e distacco dall'oggettività obiettiva conduce all'idealismo) si affaccia qui il mondo della prassi oggettiva dell'uomo e delle sue creazioni. In questo mondo dei significati, sul fondamento della prassi materiale oggettiva, vengono formati non soltanto i significati delle cose come senso delle cose, ma anche i sensi umani, che procurano all'uomo l'accesso al significato oggettivo delle cose. Tuttavia nella prospettiva della cura il mondo oggettivamente pratico e sensibilmente pratico si è dissolto e si è mutato in mondo dei significati tracciati dalla soggettività umana. È un mondo *statico*, in cui la manipolazione, l'occuparsi e l'utilitarismo rappresentano il movimento dell'individuo in preda alla sollecitudine in una realtà già fatta e formata, la cui genesi è nascosta. Nella cura è espressa e realizzata la *dipendenza* dell'individuo dalla realtà sociale, la quale tuttavia si presenta alla coscienza "preoccupata" come mondo cosificato della manipolazione e del prendersi cura. Il preoccuparsi come apparenza universale e reificata della prassi umana non è *prodotto e creazione* del mondo umano oggettivamente pratico, bensí è manipolazione dell'assetto esistente come complesso dei mezzi e delle esigenze civili. Il mondo della prassi umana è la realtà oggettivamente umana nella sua nascita, nella produzione e riproduzione, mentre il mondo del darsi cura è il mondo degli apparati già pronti e della loro manipolazione. Dal momento che in questo mondo fenomenico del darsi cura nel ventesimo secolo vive tanto l'operaio quanto il capitalista, sembrerebbe che la filosofia di *questo stesso* mondo dovesse essere piú universale della filosofia della prassi umana. Questa pretesa uni-

versalità deriva dal fatto che si tratta della filosofia della prassi *mistificata*, di una prassi che non si presenta come attività umana trasformatrice, ma come manipolazione di cose e di uomini. L'uomo come cura non è soltanto "gettato" nel mondo, che esiste già come realtà bell'e fatta, bensí si muove in questo mondo, che è creazione umana, come in un complesso di apparati che egli è capace di maneggiare senza dover conoscere il loro vero movimento e la verità del loro essere. L'uomo come cura, nel suo prendersi cura, maneggia il telefono, il televisore, l'ascensore, l'automobile, il tram, ma pur maneggiandoli non si rende conto della realtà della tecnica e del senso di quegli apparecchi.

Come cura l'uomo è attivamente inserito nelle relazioni sociali, ma *al tempo stesso* ha un determinato rapporto con la natura e si crea una determinata rappresentazione della natura. Nella conoscenza del mondo umano come mondo di *utilità*, si svela una grande verità: si tratta di un mondo *sociale*, nel quale la natura si manifesta come natura umanizzata, cioè come oggetto e base materiale dell'industria. Nel prendersi cura la natura è laboratorio e riserva di materie prime, e il rapporto dell'uomo con essa è rapporto del dominatore e del creatore con il materiale. Tuttavia un tale rapporto è solo uno dei *tanti possibili*, e l'immagine riflessa della natura che si fonda su di esso non esaurisce la verità della natura né dell'uomo. "Talora la natura si riduce al ruolo di officina e materia prima per l'attività produttiva dell'uomo. Per l'uomo come produttore la natura si presenta effettivamente sotto un tale aspetto. Ma la natura come tale, nel suo complesso, e il suo significato per l'uomo non possono venir ridotti soltanto a questo compito. Ridurre il rapporto dell'uomo con la natura al rapporto del produttore col materiale da elaborare, significa impoverire infinitamente la vita dell'uomo. Significa strappa-

re alla radice il lato estetico della vita umana, del rapporto umano con il mondo; e ciò che piú importa, significa — con la perdita della natura come qualcosa di non creato dall'uomo, né da alcun altro, come qualcosa di eterno e d'increato — significa la perdita del sentimento che l'uomo è una parte di un grande tutto, confrontandosi al quale egli si può rendere conto della sua piccolezza e della sua grandezza."[3]

Nella cura l'individuo è sempre già nel futuro e si serve del presente come di un mezzo o uno strumento per realizzare i suoi progetti. La cura come impegno pratico dell'individuo concede in certo modo un privilegio al futuro e fa di esso la fondamentale dimensione temporale, nella cui luce vengono compresi e "realizzati" il presente e il passato. L'individuo valuta il presente e il passato in base ai progetti pratici in cui vive, in base ai piani, alle speranze, alle apprensioni, alle aspettative e agli scopi. Poiché la cura è precorrimento, essa svaluta il presente e tende al futuro, che *ancora* non è. La dimensione temporale e l'esistere dell'uomo come esistere nel tempo si rivelano nella cura come futuro *feticizzato* e come temporalità compresa in modo feticistico: il presente per la cura non è l'autentica esistenza, l'"essere presente", bensí l'attimo, giacché la cura in rapporto al presente si trova già piú avanti[4]. Nella cura non si rivela *l'autentica*

[3] Rubinštein, *Principy i puti razvitija psychologii* [*Principi e vie di sviluppo della psicologia*], Mosca, 1959, pag. 204. Nella parte citata l'autore polemizza contro l'idealizzazione di alcune idee dei "Manoscritti economico-filosofici" di Marx.

[4] Ortega y Gasset crede che la priorità storica dell'intuizione dell'uomo come preoccupazione appartenga a lui e non a Heidegger: "Nous voici amenés à définir l'homme comme un être dont la réalité primaire et décisive consiste à s'occuper de son avenir... c'est la pré-occupation, Sorge, comme l'a dit, treize ans après moi, mon ami, Heidegger" (vedi: *La connaissance de l'homme au vingtième siècle*, Neuchâtel, 1952, pag. 134). Ma il problema sta nel fatto che neanche Heidegger ha individuato nella prassi la determinazione primordiale dell'uomo, dalla quale deriva l'au-

natura del tempo umano. Il futuro di per se stesso non è superamento del romanticismo o dell'alienazione. Sotto un certo aspetto il futuro è in fin dei conti l'attimo alienato prima dell'alienazione, cioè un superamento illusorio dell'alienazione. "Vivere nel futuro" e "anticipare" significano in certo senso sconfessare la vita: l'individuo come cura non vive il presente, ma il futuro, e dal momento che nega ciò che esiste e anticipa ciò che non esiste, la sua vita si riduce a nullità, cioè a inautenticità. Montaigne[5] ben conosceva questa forma di alienazione.

La quotidianità e la storia

Ogni modo di esistenza umana o di esistere al mondo possiede una propria quotidianità. Il medio evo aveva una sua quotidianità, che era divisa tra le varie classi, ceti e corporazioni. È un fatto che la vita di ogni giorno di un servo della gleba era diversa da quella di un monaco, di un cavaliere errante e di un signore feudale, ma il comune denominatore, che segnava il tempo e impartiva il ritmo secondo cui si svolgeva la loro vita, era un fondamento unico: la società feudale. L'industria e il capitalismo, insieme con i nuovi strumenti produttivi, le nuove classi e le nuove istituzioni politiche, hanno portato con sé anche un nuovo tipo di esistenza quotidiana, essenzialmente diverso da quello delle epoche precedenti.

Che cos'è dunque la quotidianità? La quotidianità non significa la vita privata in opposizione a quella pubblica. Non è neppure la cosiddetta vita profana in

tentica temporalità. La preoccupazione e la temporalità della preoccupazione sono aspetti *derivati* e *reificati* della prassi.

[5] "Nous ne sommes jamais chez nous; nous sommes toujours au delà. La crainte, le désir, l'espérance nous élancent vers l'avenir et nous dérobent le sentiment et la considération de ce qui est" (Montaigne, *Essais*, Alcan, I, pag. 15).

opposizione al piú nobile mondo ufficiale: nella quotidianità vive lo scrivano come l'imperatore. Intere generazioni e milioni di persone sono vissuti e vivono nella quotidianità della loro vita come in un'atmosfera *naturale* e non viene loro minimamente in testa di chiedersi quale senso essa abbia. Quale senso ha quindi chiedersi quale sia il senso della vita di ogni giorno? Il fatto di porci una *tale* domanda ci fa trovare una via per svelare l'essenza della vita quotidiana? Quand'è che la vita di ogni giorno diventa problematica e quale senso si svela in questo problematizzarsi? La vita quotidiana è anzitutto *organizzazione* giorno per giorno della vita individuale degli uomini; la ripetizione delle loro azioni vitali è fissata nella ripetizione di ogni giorno, nella distribuzione del tempo in ciascun giorno. La vita di ogni giorno è divisione del tempo ed è ritmo in cui si dipana la storia individuale dei singoli. La vita di ogni giorno ha la propria esperienza, la propria saggezza, il proprio orizzonte, le proprie previsioni, le ripetizioni, ma anche le eccezioni, i giorni comuni, ma anche le festività. La vita di ogni giorno non va quindi intesa come opposizione a ciò che esce dalla norma, alla festività, all'eccezionalità o alla Storia: l'ipostatizzazione della vita di ogni giorno come banalità in opposizione alla Storia come eccezione costituisce già il *risultato* di una certa mistificazione.

Nella quotidianità l'attività e il modo di vivere si *trasformano* in un istintivo, subconscio e inconscio, irriflesso *meccanismo* di azione e di vita: le cose, gli uomini, i movimenti, le azioni, gli oggetti circostanti, il mondo non vengono intuiti nella loro originalità e autenticità, non si esaminano né si manifestano, bensí *semplicemente* sono e vengono accettati come un inventario, come parti di un mondo *noto*. La quotidianità si manifesta come la notte della disattenzione, della meccanicità e dell'istintività, oppure come mondo della fa-

miliarità. La quotidianità è allo stesso tempo un mondo le cui misure e possibilità sono calcolate in modo proporzionale alle facoltà individuali o alle forze del singolo. Nella quotidianità tutto è a portata di mano e le intenzioni del singolo sono realizzabili. *Per questa ragione* essa è il mondo dell'intimità, della familiarità e delle azioni banali. La morte, le malattie, la nascita, i successi e le sconfitte costituiscono i calcolati avvenimenti della vita di ogni giorno. Nella vita di ogni giorno l'individuo si crea dei rapporti sul fondamento della *propria* esperienza, delle *proprie* possibilità, della *propria* attività e per questa ragione considera questa realtà come il suo proprio mondo. Oltre le frontiere di questo mondo dell'intimità, della familiarità, dell'esperienza immediata, della ripetizione, del calcolo e del dominio individuale, comincia un altro mondo, che è il contrario esatto della quotidianità. Lo scontro di questi due mondi manifesta la verità di ognuno di essi. La vita di ogni giorno diventa problematica e si manifesta come vita di ogni giorno se viene *spezzata.* La vita di ogni giorno non viene spezzata da interventi inaspettati, da fenomeni negativi: alla vita di ogni giorno appartiene anche l'eccezione al livello della quotidianità, cosí come al livello della quotidianità appartiene la festività. Se la quotidianità consiste nella distribuzione della vita di *milioni* di persone secondo un regolare e reiterato ritmo di lavoro, di azioni e di vita, quando milioni di persone vengono strappati a questo ritmo, si ha la distruzione della quotidianità. È la guerra a distruggere la vita di ogni giorno. Essa allontana a forza milioni di persone dal loro ambiente, le strappa al loro lavoro, le toglie al loro mondo familiare. È vero che la guerra "vive" nell'orizzonte, nella memoria e nell'esperienza della vita di ogni giorno, ma si trova al di fuori della quotidianità. La guerra è la Storia. Nello scontro tra la guerra (la Storia) e la quotidianità,

è la quotidianità a essere sopraffatta: per milioni di persone finisce il consueto ritmo di vita. Ma anche la quotidianità sopraffà la Storia: anche la guerra ha una propria quotidianità. Nello scontro della quotidianità con la Storia (con la guerra), nel quale scontro la (prima) quotidianità è stata distrutta e l'altra (la nuova) quotidianità non si è ancora formata, perché l'ordine della guerra non si è ancora ben stabilizzato come abituale, meccanico e istintivo ritmo di azioni e di vita, in questo vuoto si scopre il carattere della quotidianità e della Storia, e allo stesso tempo si rivela il loro reciproco rapporto.

Il detto popolare che l'uomo si abitua anche alla forca, significa: l'uomo si crea un ritmo di vita anche nell'ambiente meno abituale, meno naturale e umano; anche i campi di concentramento hanno la propria quotidianità, e addirittura anche un condannato a morte. Nella vita di ogni giorno regnano la reiterazione e un'intercambiabilità di genere ambiguo: ogni giorno della quotidianità può venir scambiato con un altro giorno corrispondente, questo giovedí nella sua quotidianità è indistinguibile dal giovedí della settimana passata e dell'anno precedente. Pertanto esso si fonde con gli altri giovedí, e si conserva, cioè si differenzia ed emerge nella memoria soltanto grazie a qualcosa di particolare e di eccezionale. Allo stesso modo anche ogni soggetto di questa stessa quotidianità può venir scambiato con un altro soggetto; i soggetti della quotidianità sono sostituibili e intercambiabili. Il numero o la sigla costituiscono la loro piú precisa espressione o contrassegno.

Nello scontro della quotidianità con la Storia si ha un capovolgimento. La Storia (la guerra) spezza la quotidianità, ma la quotidianità assoggetta la Storia, giacché *tutto* ha una propria quotidianità. Il distacco della

quotidianità dalla Storia, distacco che costituisce il punto di vista — sia di partenza che di passaggio e pertanto permanente — della coscienza quotidiana, in un tale scontro si *dimostra* praticamente come una mistificazione. La quotidianità e la Storia si compenetrano. In una tale compenetrazione il loro preteso o apparente carattere si muta: la quotidianità non è ciò che crede la coscienza comune, cosí come la Storia non è ciò che si manifesta alla coscienza comune. La coscienza ingenua considera la quotidianità come l'atmosfera naturale o come la realtà intima e familiare, mentre la Storia le appare come la realtà trascendente, che si svolge alle sue spalle e che irrompe nella vita di ogni giorno sotto l'aspetto di una catastrofe in cui l'individuo viene precipitato in maniera altrettanto "fatale" di come il bestiame viene spinto al macello. Per una simile coscienza la *divisione* della vita in quotidianità e Storia esiste come destino. Mentre la quotidianità è intimità, familiarità, vicinanza, "aria di casa", la Storia si manifesta come deragliamento, come distruzione del sentiero della quotidianità, come eccezione e stranezza. Una simile divisione spacca al tempo stesso la realtà in *storicità* della Storia e *astoricità* della quotidianità. La Storia muta, la quotidianità resta costante. La quotidianità è il piedistallo e il materiale della Storia: essa porta la Storia e la nutre, ma è senza storia e al di fuori della Storia. In quali condizioni la quotidianità si trasforma in "religione del giorno feriale", e cioè assume l'aspetto delle eterne e immutabili condizioni dell'esistenza umana? Com'è accaduto che la quotidianità, che è un prodotto storico e quasi il serbatoio della Storia, è stata *distaccata* dalla Storia e considerata come il suo contrapposto, cioè il contrapposto della trasformazione e del processo? La quotidianità è il mondo

fenomenico, in cui la realtà si *manifesta* in un certo modo e allo stesso tempo si *nasconde*[6].

In certo modo la quotidianità *svela* la verità della realtà, giacché la realtà al di fuori della vita di ogni giorno sarebbe un'irrealtà trascendente, cioè una configurazione senza potere né efficacia; ma allo stesso modo essa anche la nasconde: la realtà non è contenuta nella quotidianità immediatamente e nella sua totalità, bensí per certi determinati aspetti e mediatamente. L'analisi della vita di ogni giorno costituisce la via di accesso alla comprensione e alla descrizione della realtà soltanto in una *certa misura*, mentre al di là delle "sue possibilità" falsifica la realtà. In questo senso non è possibile capire la realtà dalla quotidianità, bensí la quotidianità va capita in base alla realtà[7].

La presunta demistificazione — in realtà mistificatrice — del metodo della "filosofia della cura" si fonda sul fatto che spaccia la quotidianità di una *determinata* realtà per la quotidianità in generale e pertanto non fa distinzione tra la quotidianità e la "religione" del giorno feriale, cioè la quotidianità alienata. La quotidianità è per essa storicità non autentica e il passaggio all'autenticità costituisce per essa il rifiuto della vita di ogni giorno.

Se la quotidianità è la "caratteristica" *fenomenica*

[6] Il superamento dell'antinomia tra quotidianità e Storia e il costituirsi di una visione coerente monistica della realtà umano-sociale è opera soltanto del marxismo. Soltanto nella teoria materialistica ogni processo umano è storico, e con ciò viene superato il dualismo tra la quotidianità non-storica e la storicità della Storia.

[7] "... il mistero della quotidianità... si rivela in definitiva come il mistero della realtà sociale in genere. Ma la dialettica immanente al concetto della quotidianità si estrinseca nel fatto che il quotidiano dischiude ma insieme anche nasconde la realtà sociale." G. Lehmann, *Das Subjekt der Alltäglichkeit* ("Archiv f. angewandte Soziologie", Berlin, 1932-33, pag. 37). L'autore crede a torto che "l'ontologia della vita di ogni giorno" possa venir compresa mediante la sociologia e che i concetti filosofici possano venire tranquillamente tradotti in categorie sociologiche.

della realtà, il superamento della quotidianità *reificata* non si realizza come salto dalla quotidianità all'autenticità, bensí come pratica distruzione del feticismo della quotidianità e della Storia, cioè come eliminazione pratica della realtà reificata, tanto nei suoi aspetti fenomenici, quanto nella sua reale essenza. Abbiamo dimostrato che la radicale separazione della quotidianità dalla variabilità e dall'azione storica conduce da una parte alla *mistificazione della Storia*, che si presenta come l'imperatore a cavallo e come la Storia; e dall'altra parte allo *svuotamento della quotidianità*, alla banalità e alla "religione della ferialità". La quotidianità separata dalla Storia è svuotata e ridotta a un'assurda immutabilità, mentre la storia distaccata dalla quotidianità si trasforma in un colosso assurdamente *impotente*, che irrompe come una catastrofe sulla quotidianità, e tuttavia non può mutarla, non può eliminarne la banalità nè riempirla di un contenuto. Il naturalismo volgare del secolo scorso supponeva che gli avvenimenti storici fossero significativi non in base al modo e alla causa per cui si erano prodotti, bensí per l'impressione che essi producevano sulle "masse". Ma la proiezione delle "grandi gesta" nella vita della gente semplice non elimina la visione idealistica della storia. In un certo senso addirittura la rafforza. Dal punto di vista degli eroi ufficiali, alla storia appartiene soltanto il cosiddetto mondo nobile, il mondo delle grandi gesta e delle azioni storiche, che fanno tacere la vuotezza della vita di ogni giorno. Al contrario nella concezione naturalistica questo nobile mondo viene negato e lo sguardo si accentra sul tritume degli aneddoti quotidiani, sui meri elenchi e sui quadri documentari della vita immediata. Ma con questo voltafaccia la quotidianità viene privata di dimensioni storiche proprio come nella concezione

idealistica. È eterna, immutabile nella sua essenza, e pertanto compatibile con qualsiasi epoca storica.

La quotidianità si manifesta come anonimità e come tirannia di un potere impersonale, la quale detta ad ogni individuo il suo comportamento, il suo modo di pensare, il suo gusto e la sua protesta contro la banalità. L'anonimità della vita quotidiana, espressa nel soggetto di una tale anonimità, che è *qualcuno-nessuno*, trova il suo correlato corrispondente nell'anonimità degli operatori storici, i cosiddetti *History-Makers*, cosicché gli avvenimenti storici si rivelano infine come opera di nessuno e opera di tutti, come risultato della comune anonimità della quotidianità e della Storia.

Cosa significa il fatto che il soggetto dell'individuo è in prima istanza e perlopiú l'anonimità, che l'uomo comprende se stesso e il mondo dapprima e perlopiú sul fondamento della cura, della preoccupazione, del mondo della manipolazione nel quale egli è sommerso? Cosa significa la frase: *Man ist das, was man betreibt*? Cosa significa il fatto che l'individuo è anzitutto sommerso nell'anonimità e nell'impersonalità di un qualcuno-nessuno che agisce *in lui*, pensa *in lui*, protesta *in lui* col *suo* nome e col nome *io*? Solo per il mero fatto di esistere l'uomo è un essere sociale, che non soltanto è sempre *impaniato* nella rete dei rapporti sociali, ma sempre *agisce, pensa, sente* come un *soggetto* sociale, e ciò ancora prima di prendere coscienza di una simile realtà o anche solo di potersene rendere conto. La coscienza comune ("religione") della quotidianità considera la coscienza umana come qualcosa di manipolabile, tratta con essa come tale e la spaccia per tale. Poiché l'uomo s'identifica con l'ambiente che lo circonda e con ciò che gli cade sotto mano, con ciò che manipola e che gli è onticamente piú vicino, la sua propria esistenza e la sua

comprensione diventano per lui qualcosa di lontano e pochissimo noto. La familiarità è un ostacolo alla conoscenza; l'uomo sa orientarsi nel mondo che gli è piú prossimo, nel mondo della preoccupazione e della manipolazione, ma "non si orienta" in se stesso, perché si perde nel mondo manipolabile e si identifica con esso. La filosofia pseudo-demistificante, ma in realtà mistificatrice, della cura descrive e costata una tale realtà, ma non può spiegarla. Perché l'uomo dapprima e perlopiú si *perde* nel mondo "esteriore" e s'interpreta in base ad esso? L'uomo è prima di tutto ciò che è il suo mondo. Questo essere che non gli è proprio determina la sua coscienza e gli detta il modo d'interpretazione della sua stessa esistenza. Il soggetto dell'individuo è in prima istanza tutto e perlopiú un soggetto *che non gli appartiene*, e ciò tanto nella forma della falsa individualità (falso io), quanto anche della falsa collettività (il noi feticizzato). La tesi materialistica che afferma che l'uomo è un aggregato di condizioni sociali, ma non aggiunge chi è il *soggetto* di queste stesse "condizioni"[8], lascia scegliere all'"interpretazione" se mettere nel posto vuoto il soggetto reale o il soggetto mistificato, l'io mistificato o il noi mistificato, per i quali l'individuo reale si trasforma in uno strumento e in una maschera.

Nell'esistenza umana il rapporto di soggetto e oggetto non coincide con il rapporto di interiorità ed esteriorità, o con il rapporto del soggetto isolato — presociale o asociale — con l'entità sociale. Il soggetto è già costituzionalmente pervaso di oggettività, che è oggettivazione di prassi umana. L'individuo può essere a tal punto assorbito dall'obiettività, dal mondo della manipolazione e del travaglio, che il suo soggetto

[8] L'omissione o la dimenticanza di questo soggetto esprime e crea una delle forme di "alienazione dell'uomo".

si perde in quella stessa oggettività, e pertanto l'oggettività si presenta come soggetto reale, anche se mistificato. L'uomo si può perdere nel mondo "esteriore" perché nella sua esistenza egli è un soggetto oggettivo, che esiste solo in quanto produce soggettivamente il mondo storico oggettivo. La filosofia moderna ha svelato la grande verità che l'uomo non nasce mai in condizioni che gli siano "proprie", bensí egli è sempre "gettato"[9] nel mondo, la cui autenticità o non-autenticità egli deve controllare da sé nella lotta, "nella prassi", nel processo della storia della propria vita, nel corso del quale la realtà viene posseduta e modificata, riprodotta e trasformata.

Lo sviluppo pratico-spirituale del singolo e dell'umanità è un processo nel corso del quale il potere indifferenziato e universale dell'anonimità si frantuma, e dalla indifferenziazione, nel corso di un processo permanente di sviluppo individuale e qualitativo, da una parte si separa l'umano e l'universalmente umano, la cui appropriazione fa del singolo un individuo umano, e dall'altra parte si separa ciò che è particolare, non-umano, storicamente effimero, da cui l'individuo deve emanciparsi, se intende raggiungere l'autenticità. Lo sviluppo dell'uomo in questo senso si attua come un processo pratico di *separazione* di ciò che è umano da ciò che non è umano, di ciò che è autentico dal non-autentico.

Abbiamo definito la quotidianità come un mondo nel cui ritmo regolare l'uomo si muove con meccanica

[9] Non dimentichiamo che la terminologia esistenziale molto spesso è una trascrizione idealistico-romantica — cioè misteriosa e drammatizzante — di concetti rivoluzionari e materialistici. Non appena viene trovata questa chiave, si crea la possibilità di un fruttuoso dialogo tra marxismo ed esistenzialismo. Della scoperta di alcuni aspetti della sotterranea e segreta polemica filosofica di Heidegger con il marxismo mi sono occupato nella conferenza *Marxismo ed esistenzialismo*, letta nel dicembre 1960 presso il Club dell'Associazione degli scrittori cecoslovacchi.

istintività e col sentimento della familiarità. Dalla riflessione sul senso della quotidianità ha origine la coscienza assurda, la quale non trova senso alcuno nella quotidianità: "È terribilmente noioso infilarsi sempre per prima cosa la camicia e poi su di essa infilarsi i pantaloni, e la sera mettersi a letto per poi alzarsi la mattina e mettere sempre in questo modo un piede dietro l'altro; *l'uomo non riesce assolutamente ad immaginarsi che tutto ciò un giorno possa cambiare*. È molto triste che cosí abbiano sempre fatto milioni di persone e che altri milioni di persone debbano farlo ancora..."[10] Tuttavia l'essenziale non è la coscienza dell'assurdità creata dalla quotidianità, bensí il problema di quando la riflessione si innalzi al di sopra della quotidianità. Non si ricerca il senso della quotidianità — con il suo automatismo e la sua immutabilità — perché essa è diventata un problema, bensí nel suo problematicismo si riflette il problematicismo della realtà: originariamente non si ricerca il senso della quotidianità, bensí della realtà. Il senso di assurdità non sorge dalla riflessione sull'automatismo della quotidianità, bensí la riflessione sulla quotidianità è una *conseguenza* dell'assurdità in cui la realtà storica ha posto il singolo (Danton).

Affinché l'uomo *possa* essere uomo, egli deve eseguire automaticamente le varie azioni vitali. Queste azioni sono tanto piú perfette e tanto piú giovano all'uomo quanto piú perfettamente sono state automatizzate e quanto meno passano attraverso la coscienza e la riflessione. Quanto è piú complicata la vita umana, quanto piú numerosi sono i rapporti contratti dall'uomo e le funzioni che egli svolge, tanto piú vasta deve diventare la *necessaria* sfera dell'automatizzazione delle azioni, delle abitudini e dei processi umani. Il

[10] G. Büchner, *La morte di Danton*.

processo dell'automazione e della meccanizzazione della quotidianità della vita umana è un processo *storico*, e pertanto la frontiera che separa da una parte la potenziale e necessaria sfera dell'automazione, e dall'altra la sfera che nello stesso interesse dell'uomo non può venir automatizzata, è storicamente spostabile. Data la progressiva complicazione della civiltà, l'uomo deve sottoporre all'automazione sfere ulteriori e sempre piú ampie della sua attività, in modo da liberare spazio e tempo per i problemi autenticamente umani[11]. L'incapacità di automatizzare determinate azioni della vita impedisce agli uomini di vivere.

Se il passaggio dalla non-autenticità all'autenticità è un processo storico che viene realizzato tanto dall'umanità (la classe, la società), quanto dal singolo, l'analisi delle forme concrete di tale processo deve includere e rispettare entrambi i processi. La forzata riduzione di uno di essi all'altro o la loro identificazione si manifesta nella sterilità e nella banalità della risposta che la filosofia può dare alla problematica dell'uno o dell'altro processo.

La distruzione della pseudoconcretezza del mondo alienato della quotidianità si attua come *alienazione*, come *modificazione esistenziale* e come *trasformazione rivoluzionaria*. Per quanto in una simile trasformazione venga rispettata una certa gerarchia, tuttavia ognuna delle citate forme di distruzione conserva una propria relativa indipendenza, nel cui ambito ciascuna di esse è insostituibile.

Il mondo della quotidiana familiarità non è un mondo noto e conosciuto. Affinché venga *ricondotto* alla

[11] Uno degli aspetti sottovalutati della cibernetica consiste nel fatto che essa ha di nuovo posto il problema della natura specifica dell'umano ed ha praticamente spostato i confini tra attività umana produttiva e non-produttiva, tra le sfere che il mondo antico caratterizzava con i termini di *scholé* e *pónos*, *otium* e *negotium*.

propria realtà esso deve venir strappato alla familiarità intimamente feticizzata e svelato nella sua brutalità alienata. Sia l'esperienza acritica e ingenua della vita di ogni giorno come del naturale ambiente umano, sia la presa di posizione critica del nichilismo filosofico presentano un tratto comune essenziale nel fatto che considerano un determinato aspetto storico della quotidianità come il fondamento naturale e immutabile di qualsiasi convivenza umana. L'alienazione della quotidianità si riflette nella coscienza talora come posizione acritica, talora come sentimento dell'assurdità. Affinché l'uomo possa scoprire la verità della quotidianità alienata, deve riuscire a distaccarsi da essa, a liberarla dalla familiarità, deve esercitare su di essa una "violenza". In quale società e in quale mondo gli uomini debbono "diventare" cimici, cani e scimmie affinchè il loro aspetto reale possa adeguatamente esprimersi? Sotto quali metafore e similitudini "sforzate" devono venir *rappresentati* l'uomo e il suo mondo affinché gli uomini *vedano* il loro proprio viso e *conoscano* il loro proprio mondo? A noi sembra che uno dei principi essenziali dell'arte moderna, della poesia e del teatro, delle arti figurative e del film sia la "violenza" esercitata sulla quotidianità, la distruzione della pseudoconcretezza[12].

La *rappresentazione* della verità della realtà umana viene considerata a buon diritto come qualcosa di distinto da quella stessa realtà, e pertanto non può tranquillizzarci. La verità della realtà non può venir soltanto *rappresentata* all'uomo, ma deve essere attuata

[12] La teoria e la prassi del "teatro epico", fondato sul principio dell'alienazione, è soltanto uno dei modi di distruzione artistica della pseudoconcretezza. I rapporti di Brecht con l'atmosfera spirituale degli anni venti e con la sua protesta contro l'alienazione sono evidenti. Anche l'opera di Franz Kafka può venire intesa come distruzione artistica della pseudoconcretezza. Vedi, ad es., G. Anders, *Kafka*, München, 1951, e W. Emrich, *Kafka*, Frankfurt, 1960.

dall'uomo stesso. L'uomo vuole *vivere* nell'autenticità e *realizzare* l'autenticità. Il singolo non può da solo mutare rivoluzionariamente le condizioni date e sradicare il male. Bisogna dedurre da ciò che l'uomo come singolo non ha un rapporto immediato con l'autenticità? Può vivere una vita autentica in un mondo che non sia autentico? Può essere libero in un mondo non libero? L'autenticità è soltanto *una*, soprapersonale e sopraindividuale, oppure l'autenticità è una scelta permanente, accessibile a tutti e a ciascuno? Nella modificazione esistenziale il soggetto dell'individuo si desta alle *proprie* potenzialità e le sceglie. Non cambia *il mondo, ma cambia la propria posizione nei confronti del mondo*. La modificazione esistenziale non costituisce una trasformazione rivoluzionaria del mondo, bensí il *dramma individuale del singolo nel mondo*. Nella modificazione esistenziale l'individuo si libera da un'esistenza che non gli appartiene e si risolve per un'esistenza autentica *anche* per il fatto che giudica la quotidianità *sub specie mortis*. Ciò facendo egli svaluta la quotidianità con la sua alienazione, si solleva al di sopra di essa, ma allo stesso tempo nega con ciò anche il *senso* della propria azione. La risoluzione per l'autenticità *sub specie mortis* finisce nell'aristocratico romanticismo dello stoicismo (nel segno della morte si vive autenticamente sia sul trono che in catene), oppure si realizza come risoluzione per la morte. Tuttavia *questa* forma di modificazione esistenziale non è l'unica e neanche la piú frequente o adeguata maniera di attuare l'autentica realizzazione dell'individuo. Essa è soltanto una scelta storica con un contenuto sociale e di classe precisamente determinato.

METAFISICA DELLA SCIENZA E DELLA RAGIONE

Homo oeconomicus

L'uomo come cura è mera soggettività nella quale il mondo si perde. In questo capitolo seguiremo il passaggio all'altro estremo, quando il soggetto si obiettivizza; per poter capire che cos'è, egli diventa oggettuale. L'uomo non è piú mera attività *engagée* che crea il mondo, bensí s'inserisce come parte integrante in un tutto sopraindividuale e retto da leggi. Ma con un tale inserimento si attua una metamorfosi del soggetto: il soggetto astrae dalla propria soggettività e diventa oggetto ed elemento del sistema. L'uomo è un'unità che è determinata dalla propria funzione nel sistema della legalità. Egli vuole comprendere se stesso astraendo dalla propria soggettività e trasformandosi in un essere oggettuale. Questo processo puramente intellettuale della scienza, che trasforma l'uomo in un'unità astratta, inserita in un sistema scientificamente analizzabile e matematicamente descrivibile, è un riflesso della *reale* metamorfosi dell'uomo prodotta dal capitalismo. L'economia come scienza nasce soltanto dopo il capitalismo. Nell'antichità e nel medioevo esiste l'economia e nozioni disperse di economia, ma non l'economia come scienza.

La scienza dei nuovi tempi pone anzitutto la doman-

da: cos'è la realtà e come la si può conoscere? Galileo risponde: è reale tutto ciò che può venire espresso matematicamente. Affinché si possa creare una *scienza* dell'economia che esprima la regolarità dei fenomeni economici, bisogna trovare il punto d'inversione nel quale l'individuale si trasforma nel generale e ciò che è volontario si sottopone a una legge. L'inizio dell'economia politica come *scienza* risale all'epoca in cui l'individuale, il volontario e il casuale assumono l'aspetto di qualcosa di necessario e conforme a leggi, e in cui "l'intero del movimento sociale, sviluppato e portato a vita dall'attività cosciente e dalla realizzazione dei fini particolari degli individui, diventa qualcosa d'*indipendente* da quegli stessi individui, quando il reciproco rapporto sociale degli individui *si trasforma in un potere autonomo sovrastante* gli individui, che viene rappresentato come una forza naturale, come il caso o altrimenti"[13]. Da un tale *rendersi autonomo* del movimento sociale ha origine la scienza (l'economia politica), come da qualcosa di originario, di dato e d'inderivato, e si pone come compito di descrivere le *leggi* di quel movimento. Il nascosto e inconscio presupposto della scienza dei fenomeni economici è l'idea del *sistema*, cioè di un determinato intero differenziato, di cui si possono indagare e fissare le leggi in *maniera analoga* alle leggi della natura fisica. La "nuova scienza" non è pertanto priva di presupposti; essa è costruita su determinati presupposti, di cui però le sfuggono il significato e il carattere *storico*. Nel suo elementare aspetto *scientifico*, nella concezione dei fisiocrati, l'economia (giustamente e ingiustamente) s'identifica con la forma borghese della produzione, e questa a sua volta viene esaminata nelle sue "leggi materiali", le quali derivano dal carattere della produzione e sono indipendenti dalla volontà,

[13] Marx, *Grundrisse*, 111 (corsivo di K. K.).

dalla politica e cosí via[14]. La teoria della società come sistema sorge soltanto là dove la società è già essa stessa un sistema, dove non soltanto essa è sufficientemente differenziata, ma dove la differenziazione conduce ad una dipendenza universale e al *rendersi autonoma* di una tale dipendenza e connessione, dove pertanto la realtà stessa si costituisce come un intero articolato. In *questo* senso il primo sistema è il capitalismo. Soltanto sul fondamento di una realtà cosí intesa e compresa, che ha l'apparenza di un ordine naturale e spontaneo, cioè sul fondamento di un'immagine dell'economia come un *sistema di leggi* che l'uomo apprende, si pone come questione secondaria il rapporto dell'uomo con un tale sistema. L'*homo oeconomicus* si fonda sull'idea del sistema. *L'homo oeconomicus* è l'uomo come parte del sistema, come elemento funzionante del sistema, e come tale dev'essere fornito delle caratteristiche fondamentali che sono indispensabili per il funzionamento del sistema. L'ipotesi che la scienza dei fenomeni economici sia basata sulla psicologia, e che le leggi dell'economia siano essenzialmente uno sviluppo, una precisazione e un'oggettivazione della psicologia[15], accetta acriticamente l'apparenza fenomenica della realtà e la spaccia per la realtà stessa. La scienza classica ha fornito "l'uomo economico" di alcune caratteristiche fondamentali, una delle piú essenziali delle quali è la razionalità del comportamento e l'egoismo. Se l'*homo oeconomicus* della scienza classica è un'astrazione, si tratta di un'astrazione ragionevole non solo nel senso di *verständig*, ma specialmente nel senso di *vernünftig*: la sua astrattezza è determinata dal sistema e soltanto fuori del sistema l'*homo oeconomicus* diventa un'astrazio-

[14] Vedi Marx, *Theorie über dem Mehrwert*, Teil I, Berlin, 1956, pag. 10, [tr. it. Torino, 1954 e Roma, 1961, cap. "I fisiocratici".]
[15] Freyer, *Die Bewertung der Wirtschaft im philosophischen Denken des 19. Jhs.*, Leipzig, 1921, pag. 21.

ne priva di contenuto. *Il sistema (l'economia come sistema) e l'homo oeconomicus sono grandezze inseparabili.* La teoria di Helvétius dell'interesse e la teoria di Ricardo dell'economia riposano su un fondamento comune che, rimanendo occulto, ha dato luogo a numerosi equivoci. Quale per esempio la rappresentazione che la psicologia dell'egoismo (dell'interesse) — le leggi dell'economia sono infatti definizioni di una forza chiamata egoismo — costituisce la diretta analogia del meccanismo della fisica. L'egoismo come molla dell'agire umano è valido soltanto nell'ambito di un sistema ipotetico in cui l'uomo, perseguendo i propri interessi privati, determina il bene di tutti. Che cos'è questo "bene di tutti" che viene presentato come *risultato*? È il *presupposto* e la *premessa* ideologizzata che il capitalismo sia il migliore di tutti i sistemi possibili.

Il sistema si crea anche nel rapporto di due persone. Anzi, piú precisamente, il rapporto di due persone è un esempio elementare di un sistema sociale. La fatua dama e il furbo mercante di Mandeville, Giacomo il Fatalista e il padrone in Diderot[15a], il padrone e il servo in Hegel rappresentano determinati modelli concreti di rapporti umani che vengono presentati come sistema. Il sistema è piú della somma delle parti costituenti, giacché gli uomini nel sistema mediante i loro rapporti creano qualcosa di nuovo, di superiore all'individuo. Ciò è particolarmente osservabile in Mandeville poiché i suoi personaggi sono personaggi determinati solo in tanto in quanto agiscono, ma possono agire soltanto nell'ambito di un determinato si-

[15a] Cosí come non si è sufficientemente indagato come si modifichi la teoria degl'interessi illuministico-materialistica fino al ventesimo secolo (G. Anders, ad es., traduce il termine "Sorge" di Heidegger come "interest in the broadest sense"), cosí pure manca un'analisi universale delle connessioni tra la dialettica di padrone e servitore di Diderot e la dialettica di padrone e servo di Hegel.

stema di rapporti, il quale sistema a sua volta presuppone, esige e forma *determinate persone*[16].

Quale uomo, dotato di quali particolarità psichiche deve venir creato dal sistema, affinchè il sistema stesso possa funzionare? Se esso "crea" degli uomini con l'istinto del guadagno e l'istinto per il risparmio, uomini dal comportamento razionale diretto al massimo effetto (utile, guadagno, ecc.), da ciò non ne deriva in alcun modo che gli uomini consistano in tali astrazioni, bensí significa che al funzionamento del sistema *sono sufficienti* queste qualità fondamentali. *Pertanto non è la teoria a determinare la riduzione dell'uomo all'astrazione, ma la realtà stessa. L'economia è un sistema e una regolarità di rapporti nei quali l'uomo si trasforma continuamente in "uomo economico"*. Non appena l'uomo entra nel regno dell'economia, ecco che *si trasforma.* Non appena entra in rapporti economici, ecco che viene implicato — indipendentemente dalla sua volontà e dalla sua coscienza — nella connessione e nella regolarità nelle quali *funge* da uomo economico; egli esiste e si realizza solo in tanto in quanto adempie alle funzioni dell'uomo economico. L'economia è quindi la sfera che ha la tendenza a trasformare l'uomo in uomo economico, giacché lo trascina in un meccanismo oggettivo che sottomette l'uomo e se lo assimila. L'uomo è attivo nell'economia solo in tanto in quanto è attiva l'economia, cioè in quanto l'economia fa dell'uomo una determinata astrazione: essa assolutizza, esagera e accentua determinate qualità dell'uomo, mentre prescinde da altre perché sono casuali e inutili nell'ambito

[16] A differenza di Shaftesbury, il quale presuppone delle entità immutabili che, mediante il loro influsso, creano la società, e per il quale l'uomo è naturalmente sociale, cioè è sociale ancor prima della società, Mandeville si dimostra un autentico dialettico; per lui infatti le contraddizioni creano qualcosa di nuovo, che non è contenuto nei presupposti.

del sistema economico. In conseguenza di ciò si rende evidente l'assurdità delle concezioni che distaccano "l'uomo economico" dal capitalismo come sistema. L'*homo oeconomicus* è una finzione solo in quanto è concepito come una realtà che esiste indipendentemente dall'ordine capitalistico[17]. Come elemento del sistema *l'homo oeconomicus* è una realtà. *Pertanto l'economia classica non parte dall'"uomo economico" ma dal sistema, e per il sistema stesso postula l'"uomo economico" come elemento definibile della propria istituzione e del proprio funzionamento.* L'uomo non è definito di per se stesso, ma in relazione al sistema. Il problema originario non consiste nella domanda: cos'è l'uomo, bensí quali devono essere le facoltà dell'uomo affinchè il sistema dei rapporti economici possa mettersi in marcia e funzionare come un meccanismo. Il concetto di sistema è il progetto fondamentale della scienza, sulla cui base, sotto l'apparente caos dei fenomeni empirici, si svelano determinate leggi. Prima che i fenomeni vengano esaminati nella loro empiricità e fatticità, esiste già l'idea di sistema come principio intelligibile che rende possibile la loro conoscenza. *Le innumerevoli caotiche azioni individuali, apparentemente spontanee e imprevedibili, vengono ridotte a casi di un movimento caratteristi-*

[17] Sarebbe molto istruttivo seguire la storia delle *concezioni* dell'"uomo economico". Quanto piú la scienza (l'economia politica) è feticizzata, tanto piú i problemi della realtà le si manifestano esclusivamente come questioni logiche o metodologiche. L'economia politica borghese ha ormai perduto la coscienza della connessione dell'"uomo economico" dell'economia politica con la realtà economica del capitalismo, nel quale l'uomo viene *realmente e praticamente ridotto* all'astrazione dell'"uomo economico"; "homo oeconomicus" è per essa una "finzione razionale" (Menger), "una necessaria finzione logica" (H. Wolff) o "un'ipotesi di lavoro" e "un'utile caricatura" (H. Guitton). In opposizione a ciò Gramsci (*Il materialismo storico*, pag. 266 e sgg.) mette giustamente in evidenza la connessione dell'"uomo economico" con la problematica e con la realtà della struttura economica nella quale viene prodotta l'astrattezza dell'uomo.

camente tipico e spiegate su questa base[18]. L'introduzione e l'uso del concetto di sistema sono collegati con: 1. un determinato schema o un modello come principio esplicativo dei fenomeni sociali; 2. la quantificazione e matematizzazione, cioè la possibilità di esprimere le leggi economiche in formule matematiche. La matematizzazione dell'economia è possibile per principio perché la scienza concepisce i fenomeni economici come un sistema di regolarità e di leggi che si ripetono.

L'economia classica presupponeva un punto focale di capovolgimento — in cui il soggettivo si trasforma in oggettivo — come qualcosa di dato e partiva da esso come da un presupposto non indagato. Come sia possibile un tale punto focale e che cosa precisamente in esso avvenga è un problema che essa ha lasciato nell'oscurità. In questa trascuratezza sono contenute delle possibilità di mistificazione e le proteste di varia natura contro la "reificazione" dell'uomo nell'economia politica classica prenderanno spunto proprio da questa "trascuratezza". Per l'economia classica l'uomo esiste come parte del sistema e allo stesso tempo egli si *conosce* come uomo soltanto per il fatto che considera se stesso come parte del sistema. Astrarre per quanto è possibile dalla propria soggettività, incidentalità e particolarità, trasformare se stesso in una "grandezza fisica", che può venir costruita e descritta a priori e che in ultima analisi può anche venir espressa matematicamente come le altre grandezze della meccanica classica; tal è l'ideale della conoscenza scientifica dell'uomo.

Il passaggio dall'uomo come "cura" all'"uomo economico" non costituisce un semplice scambio di punto

[18] "Gl'innumerevoli atti individuali in corso di svolgimento si raccolgono immediatamente in un movimento di massa caratteristicamente sociale, in uno scambio tra le grandi classi della società, funzionalmente determinate." Marx, *Il capitale*, II, inizio del cap. XIX.

di vista. Il problema non sta nel fatto che l'uomo nel primo caso viene visto come soggettività che non sa nulla dell'oggettività delle connessioni sociali, mentre nel secondo caso quello stesso uomo viene esaminato dal punto di vista delle connessioni oggettive superindividuali. Il problema principale è altrove. Con l'apparente scambio di considerazione e di punto di vista si cambia anche l'oggetto stesso dell'analisi e la *realtà oggettiva diventa realtà oggettuale*, la realtà degli oggetti. La *fysis* diventa fisica, e della natura rimane la mera natura naturata. Con l'apparente spostamento del punto di vista l'uomo viene *trasformato* in oggetto, e considera se stesso come se si trovasse al medesimo livello delle cose e degli oggetti. Il mondo umano diventa il mondo fisico e la scienza dell'uomo diventa scienza dell'uomo-oggetto, cioè la fisica sociale[19]. Il mero mutamento del punto di vista che avrebbe dovuto svelare determinati aspetti della realtà *crea una realtà diversa*, oppure, piú precisamente, scambia qualcosa con qualcos'altro, senza essere cosciente di un tale scambio. In un tale scambio non si tratta soltanto del mero accesso metodologico alla realtà, bensí *nell'accesso ideologico la realtà si modifica, la metodologia si ontologizza.* L'economia volgare è l'ideologia del mondo oggettuale. Essa non indaga i suoi rapporti e leggi interne, bensí sistematizza le *rappresentazioni* che hanno di se stessi, del mondo e dell'economia gli agenti di questo mondo oggettuale, cioè gli uomini ridotti ad oggetti. L'economia classica si muove allo stesso modo nella realtà oggettuale, ma non sistematizza le rappresentazioni del mondo formulate dagli agenti, bensí cerca la legge interna di quel mondo rei-

[19] La fisica sociale vive nell'*illusione* anti-metafisica: come dottrina dell'uomo quale oggetto e della sua manipolazione essa non può né sostituire la metafisica (filosofia), né risolvere i problemi metafisici (filosofici).

ficato. Se la reificazione come mondo delle cose e dei rapporti umani reificati è la realtà, e la scienza l'accerta, la descrive e ne indaga la legge interna, in che cosa la scienza stessa cade nell'illusione e nella reificazione? Nel fatto che in questo stesso mondo oggettuale essa non vede soltanto un determinato aspetto e una tappa storicamente passeggera della realtà umana, bensí *la descrive come la naturale realtà umana.*

Mediante quello che si presenta come un mero scambio del punto di vista è stata *operata una sostituzione di realtà*: la realtà oggettiva è stata *sostituita* con la realtà oggettuale[20]. *Poiché la realtà sociale è stata intesa come natura in senso fisico e la scienza economica come fisica sociale, la realtà sociale si era trasformata da realtà oggettiva in realtà oggettuale, nel mondo degli oggetti.*

La realtà che l'economia classica descrive sulla base del *proprio metodo* non è la realtà oggettiva. L'economia classica non descrive il mondo umano nel suo aspetto alienato e non svela come i rapporti storico-sociali degli uomini vengono mascherati dal rapporto e dal movimento delle cose, bensí *descrive la legalità immanente di questo mondo reificato come il mondo autenticamente umano, perché non conosce nessun altro mondo umano eccetto il mondo umano reificato.*

L'uomo diventa realtà soltanto per il fatto che diventa un anello del sistema. Al di fuori del sistema egli è irreale. Egli è reale solo nella misura in cui è ridotto a funzione del sistema e viene definito secondo le esigenze del sistema come *homo oeconomicus.* È reale nella misura in cui sviluppa le capacità, il ta-

[20] Petty nel *Verbum sapienti* elabora un metodo grazie al quale è possibile calcolare in denaro il valore degli uomini; Melon nell'anno 1736 dimostra che tutto può venir ridotto al calcolo, che si estende anche alle questioni squisitamente morali.

lento e le tendenze che il sistema esige per il proprio funzionamento, mentre le rimanenti capacità e le inclinazioni che non sono necessarie alla marcia del sistema sono superflue e irreali. Sono irreali nel senso proprio e originario della parola. Non possono diventare azione e realtà, né possono diventare attività *reale* dell'uomo, né possono trasformarsi in una realtà in cui l'uomo possa vivere come in un mondo reale. Sono il mondo irreale della vita privata, dell'inessenziale, del "romanticismo".

L'apologetica romantica rimprovera a Smith il fatto che nel suo sistema gli uomini sono "distaccati da ogni contesto naturale e morale, che i loro rapporti sono meramente contrattuali, esprimibili e valutabili in termini di denaro. Tutto ciò che avviene tra essi è mercato. Sono una sorta d'uomini talmente 'distillati' che non hanno nemmeno il gusto autentico del godimento: soltanto l'istinto del guadagno e del risparmio sono i motori propulsivi dell'operatore economico"[21]. Tuttavia una simile impostazione del problema è estranea tanto all'economia classica quanto a Marx. Una simile impostazione del problema costituisce già una reazione romantica alla realtà capitalista. Per la scienza classica il problema suona cosí: quali devono essere le qualità dell'uomo affinché il sistema capitalistico possa funzionare? Qual è l'uomo che il sistema capitalistico esige e crea? In reazione a ciò la concezione romantica del sistema secondario, dove l'uomo è definito dal sistema e ridotto alle esigenze del sistema, cosicché l'uomo intero non può affermarsi in nessun caso, perché si realizza in sfere diverse soltanto per *alcune* facoltà e funzioni[22], costituisce una descrizione esteriore della teoria dei classici *degene-*

[21] Freyer, op. cit., pag. 17.
[22] Freyer, *Theorie des gegenwärtigen Zeitalters*, Stuttgart, 1955, pag. 89.

rata e romanticamente interpretata. La pienezza dell'uomo, nel cui nome l'apologetica romantica protesta contro l'astrattezza e la distillazione dell'"uomo economico", è la pienezza dell'uomo patriarcale, le cui potenzialità non sono ancora sviluppate. O forse può costituire l'ideale del libero uomo moderno una pienezza di tal genere che leghi l'individuo dalla culla alla tomba ad *un solo* organismo in cui può sviluppare le sue *limitate* facoltà? La grande superiorità dell'epoca moderna non consiste forse proprio nel fatto che l'uomo si muove liberamente in *piú* mondi, che egli può (con una o un'altra limitazione storica o di classe) passare da questa a quella forma, che è legato soltanto da determinate funzioni, e per un tempo determinato, all'"organismo" (all'economia come necessità vitale) e *proprio* in tal modo sviluppa le sue capacità? Non è una dimostrazione del progresso storico dell'uomo il fatto che egli abbia la *capacità* di vivere insieme e contemporaneamente in piú mondi, di conoscere ed esperimentare mondi diversi? La pienezza dell'uomo moderno è diversa e ha un diverso fondamento dalla pienezza dell'uomo patriarcalmente romanticizzato. La pienezza delle epoche precedenti consiste nell'angustia (chiusura) della forma e della struttura, mentre la pienezza dell'uomo moderno consiste nell'unità della varietà e della contraddizione. Già la stessa capacità di agire e vivere in piú mondi costituisce un progresso in confronto all'angustia della corporazione e alla pienezza "chiusa". Il romantico disprezzo per il sistema e per l'astrazione dimentica che il problema dell'uomo, della sua libertà e concretezza, consiste *sempre* nel rapporto tra l'uomo e il sistema. L'uomo esiste sempre all'interno del sistema, e come sua parte integrante viene ridotto ad alcuni aspetti (funzioni) o apparenze (unilaterali e reificate) della sua esistenza. Allo stesso tempo l'uomo è sempre

al di sopra del sistema e — *come uomo* — non può venir ridotto a sistema. L'esistenza dell'uomo concreto si stende nello spazio che intercorre tra l'irriducibilità al sistema o la possibilità di superare il sistema e l'inserirsi di fatto o fungere praticamente in un sistema (di circostanze e di rapporti storici).

Ragione, razionalizzazione, irrazionalismo

La ripetuta constatazione (Max Weber, György Lukács, C. Wright Mills) che la razionalizzazione della moderna società capitalistica si accompagna alla perdita della ragione, che dalla progressiva razionalizzazione ha origine l'irrazionalismo, coglie esattamente un importante fenomeno del nostro tempo. È tuttavia legittimo mettere in contrapposizione il dominio della razionalizzazione e dell'irrazionalismo "con l'indipendente ragione dell'uomo cartesiano."[23] Piú oltre vedremo che la ragione indipendente dell'uomo cartesiano è quella che produce la razionalizzazione e l'irrazionalismo e che stabilire una contrapposizione tra le conseguenze e le cause significa non saper cogliere l'essenza del problema. Il problema di come la razionalizzazione si trasforma in violenza che *esclude* la ragione, di come la razionalizzazione *genera* l'irrazionalismo, può quindi venir adeguatamente risolto solo tenendo presente il punto di partenza dell'intero processo di capovolgimento e cioè conducendo un'analisi storica della ragione.

La ragione cartesiana è la ragione dell'individuo isolato emancipato, il quale trova nella sua propria coscienza l'unica certezza di se stesso e del mondo. A questa ragione non è ancorata soltanto la *scienza* dei tempi nuovi, la scienza della ragione razionalistica;

[23] Mills, *The Sociological Imagination*, New York, 1959, pag. 170.

essa è immanente anche alla *realtà* dei tempi nuovi, e pervade sia la razionalizzazione che l'irrazionalismo. Nelle sue conseguenze e con la sua realizzazione la "ragione indipendente" dimostra di essere dipendente e sottomessa ai suoi propri prodotti, che nel loro insieme si dimostrano irragionevoli e irrazionali. Ha inizio il capovolgimento nel corso del quale la ragione indipendente perde tanto l'indipendenza quanto la ragionevolezza e si manifesta come qualcosa di dipendente e d'irragionevole, mentre i prodotti di quella stessa ragione si presentano come sede della ragione e dell'autonomia. La ragione non ha piú sede nell'uomo individuale e nella sua ragione, bensí al di fuori dell'individuo e della ragione individuale. L'irragionevolezza è diventata la ragione della moderna società capitalistica. La ragione della società oltrepassa la ragione, il potere e le capacità dei singoli, dei portatori della ragione cartesiana. La ragione è trascendenza. La conoscenza di una tale trascendenza e delle sue leggi si chiama scienza, la sottomissione ad esse si chiama libertà (libertà come "conoscenza della necessità"). Marx scopre queste leggi trascendenti come mistificazione della ragione o come soggetto mistificato. Una tale trascendenza è un falso soggetto, la cui forza, il cui potere e la cui ragionevolezza è alimentata dalla forza, dal potere e dalla ragione dei soggetti reali, delle persone socialmente attive. La ragione è ragione dell'individuo, ma la ragionevolezza della sua ragione non consiste nel fatto che essa è priva di postulati, bensí nel fatto che *essa implica ragionevoli postulati come postulati della sua propria ragionevolezza*. Essa non ha pertanto l'evidenza immediata della ragione cartesiana, *ma è mediata da una realtà (sociale) ragionevolmente creata e formata.*

La ragione dialettica non vuole soltanto conoscere razionalmente la realtà, ma anzitutto modellarla razio-

nalmente. Ma questo era anche lo scopo della ragione razionalistica. In che consiste, qui, la loro differenza? Dove bisogna cercare la causa del fatto che la ragione razionalistica che pure intendeva modellare razionalmente la realtà, l'ha modellata invece irrazionalmente, tanto che la realtà — come sua creazione — è allo stesso tempo una realtà razionalizzata e irrazionale? La differenza tra la ragione dialettica e la ragione razionalistica è una differenza meramente metodologica o epistemologica, in quanto alla conoscenza analitica e computistica viene sostituito il processo della conoscenza genetico-strutturale, della conoscenza nella totalità concreta? Il punto di partenza della ragione razionalistica è l'individuo atomizzato. La ragione razionalistica non ha creato soltanto la civiltà moderna con la tecnica e le conquiste della scienza, ma anche formato tanto l'individuo ragionevole che ha la capacità di un pensiero scientifico esatto, quanto le forze irrazionali, contro le quali l'"individuo razionale" è impotente.

Pertanto la ragione razionalistica presiede alla nascita tanto della scienza dei tempi nuovi, di cui costituisce la base e la motivazione, quanto della realtà dei nuovi tempi, con la sua razionalizzazione e irrazionalismo[24]. La ragione razionalistica crea una realtà che non può né comprendere né spiegare razionalmente e neppure sistemare razionalmente. Questo capovolgimento non è una trasformazione mistica, bensí esso avviene perché il punto di partenza dell'*intero* processo è la ragione razionalistica dell'individuo, e cioè tanto una forma d'individuo storicamente determinata, quanto una for-

[24] Il lato debole delle apologie idealistiche della ragione contro le interpretazioni esistenzialiste consiste nel fatto che ad esse generalmente sfugge la connessione della ragione razionalistica con un determinato tipo di realtà. Per questa ragione i loro argomenti contro l'esistenzialismo sono poco convincenti. Vedi ad es. l'istruttiva polemica del Cassirer contro Jaspers e altri riguardo alla valutazione di Descartes. E. Cassirer, *Die Philosophie im XVII. u. XVIII. Jahrhundert*, Paris, 1939.

ma di ragione storicamente determinata. Una *tale* ragione deve lasciare determinate realtà *al di fuori* della ragione, perché tali realtà sono:

1) *inattingibili* alla sua ragione, e pertanto in questo senso irrazionali (primo significato dell'irrazionalismo);

2) *indominabili* e incontrollabili con la sua ragione, sfuggono al potere della sua ragione e in questo senso irrazionali (secondo significato dell'irrazionalismo).

Una tale ragione lascia sussistere accanto a sé qualcosa d'irrazionale (nei due significati citati) e allo stesso tempo *crea* questo irrazionale come forma della sua propria realizzazione ed esistenza. La ragione razionalistica presupponeva che l'individuo "può servirsi della sua ragione in tutto" e in questo senso si opponeva a qualsiasi autorità e tradizione e voleva esaminare e conoscere tutto con la *propria* ragione. A fianco di questo lato positivo, che costituisce un *aspetto permanente* del pensiero moderno, essa conteneva tuttavia una caratteristica negativa per l'ingenuità che non gli faceva tener conto del fatto che l'individuo non è soltanto soggetto del porre, ma che è anch'egli stesso posto, che la ragione dell'individuo atomizzato, non appena si realizza, produce *necessariamente* la non-ragione, giacché esce di se stessa come da qualcosa d'immediatamente dato e non abbraccia né praticamente né teoreticamente la totalità del mondo. *La razionalizzazione e l'irrazionalismo sono incarnazioni della ragione razionalistica*. La razionalizzazione della realtà e la trasformazione — connessa con questa — della realtà umana in una realtà oggettuale, cosí come l'irrazionalismo delle condizioni, la non-ragione tanto nella forma dell'impenetrabilità quanto nella forma dell'indomabilità delle condizioni, sorgono dalla piattaforma sociale. Di qui deriva anche la possibilità dello scambio del razionale con l'astrazione della "ratio". Se i giudizi valutativi sono esclusi dalla scienza e la scienza non deve per-

dere il carattere di scientificità, essa, nel campo dell'agire umano, può razionalmente motivare soltanto l'efficacia dei mezzi, ma in nessun modo può motivare la legittimità del fine; non soltanto l'attività della ragione si restringe alla mera sfera della *tecnica* del comportamento, ma allo stesso tempo il campo dei mezzi, della manipolazione, della tecnica, cadendo nella sfera della 'ragione', si separa in maniera radicale dalle valutazioni e dai fini, cioè dal mondo umano soggettivo, che si abbandona alla non-ragione, all'irrazionalismo. Per una simile concezione, che si presenta tanto in Max Weber[25] quanto nei postulati filosofici degli studi matematico-logici di von Neumann e di Morgestern[26], è razionale (secondo la nostra terminologia: è conforme alla "ratio") un comportamento tale che conduca all'effettivo sfruttamento dei fini, al raggiungimento dello scopo con il minimo sforzo oppure al raggiungimento del massimo dei vantaggi. La scienza fornisce all'uomo le istruzioni su come sfruttare secondo la "ratio" (in modo efficace) i mezzi e con quali mezzi raggiungere il fine, ma esclude dalla scienza il giudizio relativo al fine, alla sua legittimità e razionalità. "Il carattere razionale del nostro comportamento è misurato esclusivamente dalla convenienza dei mezzi impiegati: gli scopi si sottraggono a qualsiasi valutazione meramente razionale[27]."

Se la "ratio" ha la stessa provenienza dell'irrazionale, è possibile una loro indisturbata simbiosi, che si manifesta nella razionalizzazione dell'irrazionale e nelle

[25] Per Max Weber, il quale sacrifica l'agire del singolo sull'altare dell'irrazionalismo, non è decisivo il conflitto radicale tra Sein e Sollen, bensí l'idea che non esiste una vera — cioè universale e necessaria — conoscenza del sistema di valori. Vedi Leo Strauss, *Naturrecht u. Geschichte*, Stuttgart, 1956, pag. 44.

[26] "The individual who attempts to obtain these respective maximal, is also said to act rationally." John von Neumann and Oskar Morgenstern, *Theory of Games and Economic Behavior*, Princeton, 1953, pag. 9.

[27] Perelman e Tyteca, *Rhétorique et Philosophie*, Paris, 1952, pag. 112.

conseguenze irrazionali della razionalizzazione. In questa concezione della ragione e nella realtà di una tale ragione, la ragione stessa equivale alla tecnica: la tecnica è l'espressione piú perfetta della ragione e la ragione è la tecnica del comportamento e dell'azione. Nella separazione delle scienze che operano nel campo della natura e in quello della società, nell'autonomizzarsi dei metodi fondati rispettivamente sull'*erklären* e sul *verstehen*, cosí come nella naturalizzazione o fisicalizzazione, che si ripresenta periodicamente, dei fenomeni umano-sociali e nella spiritualizzazione dei fenomeni naturali, si *manifesta* con grande evidenza la scissione della realtà: la dominazione della ragione razionalistica costituisce la pietrificazione di una tale scissione. La realtà umana si divide, praticamente e teoreticamente, nel campo della "ratio", e cioè nel mondo della razionalizzazione, dei mezzi, della tecnica, dell'efficacia, e nel campo dei valori e delle significazioni umane, che, in modo paradossale, diventano dominio dell'irrazionalismo.

La divisione (nella quale si realizza in maniera specifica l'unità del mondo capitalistico)[28], in mondo del calcolo, della manipolazione, della padronanza, della scienza esatta, della quantificazione, del dominio della natura, dell'utilità, in una parola in mondo dell'obiettività da una parte, e in mondo dell'arte, dell'intimità, della bellezza, della libertà umana, della religione, in

[28] Hegel ha analizzato per primo questa caratteristica dell'epoca moderna (Hegel, *Glauben u. Wissen*, 1802, Lasson, pagg. 224, 225, 228, 229). Lo studio di Joachim Ritter, *Hegel und die französische Revolution*, Köln, 1957, specialmente nelle pagg. 32, 33, si occupa dettagliatamente di analizzare come Hegel colga questa caratteristica specifica dei nuovi tempi, nella quale la realtà si realizza sotto la forma della scissione. Il lavoro di Ritter, che è legato all'indagine marxista piú di quanto egli stesso voglia ammettere, specialmente nel fatto che accoglie integralmente una problematica svelata dai marxisti, costituisce allo stesso tempo un interessante documento dei tempi sui mutamenti del pensiero nella Germania occidentale: Hegel viene proclamato un santo della democrazia borghese e della rivoluzione borghese.

una parola in mondo della soggettività dall'altra parte, costituisce la base oggettiva da cui hanno origine periodicamente gli sforzi per realizzare una pretesa o effettiva unificazione o integrazione dell'unilateralità: la "logica del cuore" di Pascal come integrazione del metodo discorsivo di Cartesio, la *veritas aesthetica* come integrazione della *veritas logica* (Baumgarten), il trascendentalismo come superamento del fisicalismo[29].

Il razionalismo classico del diciassettesimo e diciottesimo secolo ha suscitato l'ondata dell'irrazionalismo (reale o presunto) per il fatto che, nonostante l'eroico sforzo di conoscere tutto razionalmente e di far valere la ragione in ogni campo[30], non ha potuto adempiere ai suoi propositi a causa della concezione metafisica della ragione e della razionalità (e tuttavia, entro la generale tendenza metafisica, si sono cristallizzati degli elementi dialettici molto evidenti, come Leibniz sta a dimostrare). Il moderno "razionalismo radicale" degli empiristi logici, invece, stimola la reazione irrazionalistica già per il fatto stesso di *escludere* la possibilità di conoscere razionalmente vasti campi della realtà e di abbandonarli con volontaria rinuncia al disfattismo della metafisica e della mitologia. È comprensibile che

[29] Questa perplessità della coscienza viene analizzata nella notevole opera di Husserl *Die Krisis der europäischen Wissenschaften*, [tr. it., Milano, 1961], scritta alla vigilia della seconda guerra mondiale. In un certo senso la si può considerare come il risveglio della coscienza democratica davanti alla minaccia del fascismo.

[30] La sua limitatezza storica venne del resto accresciuta e di essa venne abusato da parte della reazione romantica di ogni tendenza. È perfettamente logico che specialmente nel corso della seconda guerra mondiale, nel campo borghese-democratico, si siano fatti degli sforzi per riabilitare l'illuminismo e difendere la ragione di fronte all'irrazionalismo. Vedi ad es. Aron Gurwitch, *On Contemporary Nihilism* ("The Review of Politics", vol. VII, 1945, pagg. 170-198), specialmente la difesa del diciottesimo secolo contro la svalutazione romantico-irrazionalistica. Vedi inoltre la conferenza di A. Koyré, letta a New York nell'anno 1944 nella ricorrenza del 150° anniversario della morte di Condorcet ("Revue de Métaphysique et de Morale", 1948, pag. 166 fino a 189). Koyré pensa che la filosofia del diciottesimo secolo abbia formulato l'ideale d'uomo che resta unica speranza dell'umanità nella lotta contro il fascismo.

anche i filosofi non marxisti, che si sforzano di realizzare una sintesi dialettica del pensiero scientifico e che tentano di riformulare il razionalismo dialettico moderno in relazione critica con la tradizione classica, non intendano condividere "questo pessimismo che abbandona all'irrazionale e alla suggestione non soltanto il gruppo delle scienze umanistiche, ma anche tutto ciò che si riferisce al nostro agire, ai problemi morali e politici, in quanto oltrepassano il campo meramente tecnico e cioè in quanto si riferiscono alla filosofia"[31]. Lo scientismo razionalistico, che esclude dall'ambito della scienza la filosofia razionale, viene necessariamente integrato dalle tendenze irrazionali quali la Lebensphilosophie, l'esistenzialismo, il neoromanticismo. Lo scientismo e le piú diverse manifestazioni dell'irrazionalismo sono prodotti complementari.

La concezione metafisica pietrifica il razionale e l'irrazionale, li concepisce come dati una volta per tutte e immutabili, e in questo senso ipostatizza le frontiere *storicamente mobili* dell'umana *conoscenza* e *creazione* della realtà in due frontiere ontologiche, nell'entità del razionale e nell'entità dell'irrazionale. Al contrario, la storia della dialettica moderna testimonia che la ragione dialettica spezza queste frontiere storiche e occupa passo passo a favore dell'uomo e del razionale nel senso ampio di questa parola, "territori" che la ragione metafisica considerava dominio esclusivo dell'irrazionalismo. Come Hegel ai suoi tempi risolse l'alternativa storica del rigido pensiero razionale da una parte e della dinamica irrazionale dall'altra con la geniale risposta — che equivale alla motivazione filosofica della ragione dialettica — che "esiste un tipo piú alto di razionalità che non la razionalità del rigido

[31] Perelman et Tyteca, *Rhétorique et Philosophie*, Paris, 1952, pag. 122.

pensiero astratto"[32], cosí anche nel ventesimo secolo nasce, in modo cosciente e spontaneo, dalla moderna scienza della natura e nella filosofia materialistica dialettica una soluzione adeguata della problematica del razionale e dell'irrazionale nella ragione dialettica.

La ragione dialettica è un processo universale e necessario rivolto a conoscere e a plasmare la realtà cosí da non lasciare nulla *al di fuori* di sé e pertanto è ragione tanto della scienza e del pensiero quanto della libertà e della realtà umana. La non ragione della ragione, e pertanto la limitatezza storica della ragione, consiste nel fatto di negare la negatività. La ragionevolezza della ragione consiste nel fatto di presupporre e prevedere la negatività come suo proprio prodotto, di concepire se stessa come una continuata negatività storica e di sapere pertanto, di se stessa, che è *suo compito porre e risolvere i contrasti. La ragione dialettica non esiste al di fuori della realtà e non concepisce neppure la realtà al di fuori di sé. Essa esiste solo in quanto realizza la propria ragionevolezza, cioè si crea come ragione dialettica solo in tanto in quanto crea una realtà ragionevole nel processo storico.* È possibile raggruppare le caratteristiche fondamentali della ragione dialettica nei seguenti punti essenziali: 1) Lo storicismo della ragione a differenza della soprastoricità della ragione razionalistica. 2) A differenza dal procedimento analitico-computistico della ragione razionalistica, che procede dal semplice al complesso, che prende le mosse da punti di partenza accertati una volta per tutte per realizzare la somma del sapere umano, la ragione dialettica procede invece dai fenomeni all'essenza, dalla

[32] Karl Mannheim, *Das konservative Denken*, "Archiv f. Sozialwissenschaft", 1927, pag. 492. Mannheim, appesantito dal sociologismo e ignorando le autentiche fonti della dialettica moderna, sopravvaluta il significato dell'irrazionalismo e del romanticismo per il sorgere del moderno pensiero dialettico.

parte al tutto e cosí via, e concepisce il progresso della conoscenza come processo dialettico della totalizzazione, che include l'eventualità della revisione dei principi fondamentali. 3) La ragione dialettica non è soltanto capacità di pensare e di conoscere razionalmente, ma è allo stesso tempo il processo della formazione razionale della realtà, e cioè la realizzazione della libertà. 4) La ragione dialettica è negatività che situa storicamente i gradi di conoscenza già raggiunti e la realizzazione della libertà umana, e oltrepassa teoreticamente e praticamente ogni grado già raggiunto inserendolo nella totalità evolutiva. Non confonde il relativo con l'assoluto, ma *comprende e attua* la dialettica di relativo e assoluto nel processo storico.

METAFISICA DELLA CULTURA

Il fattore economico

Cos'è il fattore economico e come ha avuto origine la fede nel fattore economico? Nell'indagine analitico-metafisica vari aspetti del complesso sociale si trasformano in categorie particolari e indipendenti e i singoli momenti dell'attività sociale dell'uomo — il diritto, la morale, la politica, l'economia — diventano, nella testa degli uomini, forze indipendenti, che determinano l'attività umana. Quando i singoli aspetti del complesso sociale siano stati in tal modo isolati e trasformati in astrazioni, s'indaga la loro reciproca connessione, ad esempio il condizionamento del diritto da parte del "fattore economico". In un simile metodo di pensiero i prodotti dell'attività sociale dell'uomo diventano forze indipendenti e acquistano un potere sull'uomo. La sintesi operata con tali astrazioni metafisiche è pertanto esteriore e la connessione scambievole dei relativi "fattori" astratti è soltanto formale o meccanicamente causale. La teoria dei fattori possedeva una relativa legittimità al tempo in cui si costituirono per la prima volta i presupposti della scienza della società. Tuttavia furono proprio i successi delle ricerche sociali particolari che condussero all'inserimento della teoria dei fattori in un grado superiore dell'indagine scientifica: l'esame sintetico.

Abbiamo seguito quasi testualmente l'argomentare di Labriola e di Plechanov, ai quali spetta il merito di aver indagato il sorgere e il ruolo storico della teoria dei fattori. Per quanto profonde fossero le loro conclusioni sulla differenza tra "il fattore economico" e la struttura economica (torneremo in seguito su questa distinzione), in un punto la loro analisi era inconseguente. Secondo entrambi questi pensatori "il fattore economico" e la fede nel fattore sociale sono frutto dell'*opinione*, ed è una caratteristica che accompagna uno svolgimento ancora poco avanzato del *pensiero scientifico*[33]. Tali conclusioni toccano soltanto il riflesso o le conseguenze, ma non la stessa problematica dell'*origine* dei fattori. Il fatto originario e decisivo non consiste nell'insufficenza del *pensiero* scientifico oppure nel suo aspetto limitato e unilateralmente analitico, bensí nella decadenza dell'*esistenza sociale,* nell'atomizzazione della società capitalistica. I fattori non sono originariamente un prodotto del pensiero o dell'indagine scientifica, bensí sono determinate forme storiche di sviluppo, nelle quali la creazione dell'attività sociale dell'uomo acquistano autonomia e sotto questo aspetto diventano fattori e si trasferiscono nella coscienza acritica come forze *autonome*, indipendenti dall'uomo e dalla sua attività. Non siamo d'accordo con Plechanov e Labriola sulla *spiegazione* dell'origine dei fattori e dell'agente economico, perché riteniamo che si siano accinti alla spiegazione in modo unilateralmente illuministico, ma accettiamo senza riserve la

[33] Le idee sui *fattori* "furono e sono semplice espressione di un pensiero non arrivato pienamente a maturità." I cosiddetti fattori "sono il prodotto necessario di una conoscenza, che è in via di sviluppo e di formazione." I fattori "si originano nella mente, per via della astrazione e della generalizzazione degli aspetti immediati del movimento apparente." (Labriola, *Del materialismo storico*, [1896] cap. VI e inizio del cap. VIII). Parimenti *Plechanov, O materialističeskom ponimanii istorii* [*Sulla concezione materialistica della storia*] in: *Izbrannyie filosofskije proizvedenia*, Moskva, 1956, tomo II, pagg. 236-266.

distinzione tra il fattore economico e la struttura economica. "Ciò significa quindi che la struttura economica e il fattore economico non sono la stessa cosa? Certo che non lo sono. Ma è molto strano che ciò non sia stato compreso dal signor Karejev e dai suoi partigiani."[34]

La distinzione tra la *struttura economica* (che è uno dei concetti fondamentali del materialismo marxista) e il *fattore economico* (concetto che ricorre di frequente nelle teorie sociologiche volgari) ci dà la chiave per comprendere il significato centrale dell'economia politica nel sistema delle scienze sociali e la primarietà dell'economia nella vita sociale[35]. La questione principale, che ha grande importanza per la comprensione del marxismo nel suo complesso e dei suoi singoli problemi, suona cosí: una economia politica premarxista poteva diventare la base di una concezione scientifica e cioè materialistica della storia? Comprendere il significato dell'economia come *struttura economica della società* e allo stesso tempo come scienza di tali rapporti significa chiarirsi il carattere dell'economia: l'economia non è il fattore dello sviluppo sociale e la scienza dell'economia non è pertanto scienza di un tale fattore. L'obiezione avanzata dalla critica, che la teoria materialistica della storia sarebbe valida soltanto per l'epoca capitalistica perché in essa è l'interesse materiale a predominare e l'economia conquista l'autonomia mentre al contrario nel medio evo predominava il cattolicesimo e nell'antichità la politica, equivale ad

[34] *Plechanov*, cit., pag. 288. Il signor Karejev ha avuto degli allievi anche in Boemia?

[35] La concezione materialistica della struttura economica è indissolubilmente collegata con la problematica del lavoro e della prassi, come dimostriamo nei capitoli seguenti (specialmente in: Arte ed equivalente sociale, Filosofia del lavoro). Pertanto anche il concetto di "struttura economica" può degenerare in quello di "fattore economico", se manca la connessione citata.

un'evidente incomprensione della teoria di Marx. La predominanza della politica nell'antichità, del cattolicesimo nel medio evo e dell'economia e degl'interessi nell'epoca moderna è spiegabile proprio in base alla teoria materialistica, mediante l'esegesi della *struttura economica* di ognuna delle società citate. Se pertanto l'ideologia borghese ammette che l'interesse materiale e il cosiddetto fattore economico giocano un ruolo importante nella società moderna e riconosce benevolmente al marxismo di aver svolto "fondatamente" e "legittimamente", per questo momento storico, le proprie argomentazioni, senza tuttavia, nella sua proverbiale unilateralità, aver esaurito tutta la verità, l'ideologia borghese stessa è vittima, nei suoi presupposti, della sua propria mistificazione e la sua benevolenza nei riguardi del marxismo è ridicola. La predominanza o il ruolo svolto dal fattore economico[36], che è stata constatata dai piú diversi pensatori borghesi *anteriormente* a Marx (Harrington, Madison, Thierry, ecc.), richiede essa stessa una spiegazione *materialistica*, e cioè deve venir interpretata in base alla struttura economica del capitalismo e alle sue particolarità. La pretesa autonomia dell'economia nella società capitalistica, autonomia che non esisteva nelle società precedenti, è autonomia dei rapporti sociali *reificati*, e pertanto si riferisce sol-

[36] Per questo problema un materiale prezioso è fornito dal dibattito sulla costituzione americana dell'anno 1787, dove i rappresentanti delle varie tendenze difesero i propri interessi con una sincerità che piú tardi la società borghese non conoscerà. Hamilton: "questa diseguaglianza nella proprietà ha costituito la grande e fondamentale distinzione nella società." Nello stesso anno scrive Madison nel "Federalist": "... la fonte piú comune e duratura delle divisioni è stata la diversa e diseguale distribuzione della proprietà. Quelli che possedevano una proprietà e quelli che ne erano sprovvisti hanno sempre formato interessi distinti nella società." John Adams, in una lettera dell'anno 1776 a Sullivan: "Harrington ha dimostrato che il potere segue sempre dappresso la proprietà. E io ritengo che questa sia una massima infallibile nella politica, poiché l'azione e la reazione sono uguali, come nella meccanica. Anzi, io credo che possiamo fare un passo in avanti ed affermare che l'equilibrio del potere in una società si accompagna all'equilibrio della proprietà nella terra."

tanto a questa specifica forma storica dell'economia. Una concezione diversa suppone che il marxismo non riconosca — se consideriamo la storia nel suo complesso — la necessaria primarietà di questo o quel settore della vita sociale. La primarietà dell'economia nello sviluppo sociale sarebbe soltanto fattuale, non necessaria e scomparirebbe al grado di sviluppo in cui la ricerca dei beni materiali, in conseguenza dell'elevato sviluppo delle forze produttive, diventa un fatto *secondario*. In altre parole una simile concezione afferma che l'economia svolge un ruolo decisivo soltanto nelle società relativamente poco sviluppate, dove gli uomini sono obbligati, in conseguenza del mediocre grado di sviluppo delle forze produttive, a dedicare *la maggior parte* della propria attività alla risoluzione dei problemi che si riferiscono alla produzione e alla distribuzione dei beni materiali. L'economia è concepita esclusivamente in senso *quantitativo*, come un certo tipo di attività umana che in un certo periodo storico prevale nel complesso dell'attività umana. La liberazione degli uomini dal predominio quantitativo dell'attività economica significa pertanto la liberazione della società dalla primarietà dell'economia. Ma l'abbreviamento della giornata lavorativa, che è l'espressione pratica della liberazione degli uomini dal predominio del *fattore economico*, non elimina minimamente il fatto che anche in questa società gli uomini entreranno in determinati rapporti nella produzione, e che anche qui la produzione avrà un carattere sociale. Scomparirà il *feticismo* dell'economia e il carattere *reificato* del lavoro, verrà eliminato il faticoso lavoro fisico, il che permetterà agli uomini di occuparsi prevalentemente in attività non produttive, cioè non economiche, ma la *struttura economica come fondamento dei rapporti sociali conserverà anche allora la sua primarietà*. Oppure, piú precisamente: *soltanto sul fondamento di una de-*

terminata — in questo caso comunista — struttura economica, verrà realizzata la liberazione degli uomini dal dominio del fattore economico. Potremmo richiamarci al carattere di quelle classi delle società finora esistite, le quali sono state liberate dal compito di procurarsi direttamente i beni materiali e che pertanto in questo senso non si trovano sotto il predominio del fattore economico. Il *carattere* di queste classi, il contenuto e il significato della loro attività, pur trattandosi di un'attività non produttiva, deriva dalla struttura economica della società di cui quelle classi sono parte.

Kurt Konrad, come negli anni trenta ha criticato la teoria dei fattori, dimostrò che tale teoria è frutto e residuo di un'intuizione feticistica della società, che riflette i rapporti sociali come rapporti di cose. La teoria dei fattori capovolge il movimento sociale mettendolo a gambe per aria, giacché considera come "responsabili" del movimento sociale dei prodotti isolati della prassi umana oggettiva o spirituale, mentre l'unico autentico portatore del movimento sociale è l'uomo nel processo di produzione e riproduzione della propria vita sociale.

La distinzione tra struttura economica (marxismo) e fattore economico (sociologismo) fornisce il presupposto affinché la primarietà dell'economia nella vita sociale possa essere dimostrata e scientificamente comprovata. Mentre la teoria dei fattori, la quale asserisce che un fattore privilegiato — l'economia — determina tutti gli altri, quali lo stato, il diritto, l'arte, la politica, la morale, lascia da parte il problema di come sorge e prende figura il complesso sociale, e cioè la società come formazione economica, e presuppone l'esistenza di tale formazione come fatto già dato, come forma esteriore, o come arena nella quale un fattore privilegiato determina tutti gli altri, al contrario la teoria materialistica prende le mosse dal concetto che il *complesso sociale (la formazione economico-sociale) è for-*

mata e costituita dalla struttura economica. La struttura economica forma l'unità e la connessione di tutte le sfere della vita sociale. Il monismo materialistico — a differenza delle piú varie teorie pluralistiche — non concepisce la società come una serie o un agglomerato di fattori, alcuni dei quali sono cause e altri effetti. L'alternativa: da una parte la causalità meccanica, dove un fattore è causa e l'altro effetto e dall'altra l'interazione pluralistica, la mera connessione scambievole, che esclude *qualsiasi* causalità sostituendola con un modo di vedere funzionalistico e computistico e simili, una simile alternativa è già la conseguenza di una *determinata* considerazione della realtà, che dalla realtà sociale ha elaborato delle astrazioni isolate, innalzate quindi ad essenze ontologiche (fattori), e che in seguito intraprende il viaggio di ritorno con quelle stesse costruzioni metafisiche, e cioè le pone in reciproca connessione, interazione, dipendenza causale, e al tempo stesso tutta questa attività dev'essere necessariamente contraddistinta da un punto di partenza metafisico[37]. La posizione metafisica è implicita già nello stesso porsi della questione.

Il monismo materialistico, che concepisce la *realtà come complesso costituito e formato dalla struttura economica*, e cioè da un insieme di rapporti sociali che gli uomini stabiliscono nella *produzione* e nel rapporto con i *mezzi di produzione*, può costituire la base di una coerente teoria delle classi ed essere il criterio obiettivo per la distinzione fra mutamenti struttu-

[37] La volgare tesi pluralistica è espressa molto chiaramente nelle idee di John Dewey: "La questione sta nel fatto se qualcuno dei fattori sia tanto preponderante da costituire la forza determinante, mentre gli altri fattori sono conseguenze secondarie e derivate." "Esiste un fattore oppure una fase di cultura che sia predominante o che crea e coordina gli altri fattori; oppure l'economia, la morale, l'arte, la scienza e cosí via sono soltanto aspetti dell'interazione di un determinato numero di fattori, ognuno dei quali agisce sull'altro ed è influenzato dagli altri?" (Dewey, *Liberté et culture*, Paris, 1955, pagg. 18, 21.)

rali — i quali cambiano il carattere dell'ordine sociale — e mutamenti derivati, secondari, i quali modificano l'ordine sociale, senza però mutare essenzialmente il suo carattere. La base teorica dell'attuale apologetica del capitalismo (le dichiarazioni che le differenze di classe sono state eliminate nelle società imperialistiche piú avanzate) è una confusione della teoria del fattore economico con quella della struttura economica. Non consideriamo pertanto casuale che la ricca letteratura apologetica sulla problematica delle classi prenda le mosse da Max Weber, per il quale l'appartenenza ad una classe è determinata dalla facoltà di disporre di una proprietà sul mercato, con il che viene praticamente eliminata la distinzione tra il possesso di mezzi di produzione da una parte e il possesso di beni o di merce dall'altra; al posto della fondamentale dicotomia di classe — sfruttatori e sfruttati — viene proposta un'autonoma e pertanto astratta scala di possessori e di non possessori, di ricchi e di poveri, di gente che dispone di una proprietà e di gente che non ne dispone, e cosí via. In altre parole: il concetto di economia, in questa concezione, si riduce alla vecchia "teoria dei fattori" e l'economia viene concepita come ricchezza, proprietà, potenza del denaro o forza del possesso, e cosí via. Sulla base di una tale teoria si giunge alla superficiale conclusione polemica che la forza economica di un singolo non si accompagna necessariamente con l'effettiva detenzione di potere[38],

[38] È un paradosso storico — per altro facilmente spiegabile — che dopo la prima guerra mondiale i sociologi borghesi dimostrassero, sulla base della teoria delle classi di Weber, l'*impossibilità* di una società senza classi (e ciò perché era necessario dimostrare l'utopicità dell'appena nata società sovietica), mentre dopo la seconda guerra mondiale quella stessa teoria offre degli argomenti per confermare l'opinione della progressiva scomparsa delle classi, dei contrasti di classe e della pacificazione della lotta di classe nelle piú mature nazioni a regime monopolistico-capitalistico. Per la prima affermazione vedi Paul Mombert, *Zum Wesen der sozialen Klasse*, in: *Hauptprobleme*

e contro la costruita unilateralità del "determinismo economico" si pone il determinismo pluralistico dell'economia, del potere e della posizione sociale, una concezione quindi che nella sua essenza costituisce un *ritorno* alla teoria atomistica dei fattori. In Max Weber l'economia, il potere e la posizione sociale formano delle serie indipendenti e autonome, che conducono un'esistenza soprastorica. Nella realtà: a) la posizione economica, b) la posizione sociale con la gerarchia del prestigio sociale, dell'onore, del credito e cosí via c) la distribuzione del potere politico possiedono una relativa autonomia *all'interno e sul fondamento* di una determinata formazione economico-sociale, nel cui ambito e sulla cui base essi funzionano, si compenetrano e si influenzano reciprocamente. L'illusione ottica che la posizione sociale e il potere politico non siano "in ultima istanza" dipendenti dall'economia, dalla struttura economica della società, ma che formino bensí tre ordini indipendenti, autonomi e influenzantisi, deriva dal fatto che l'economia viene compresa piú semplicemente come fattore, al quale sono e devono essere aggiunti altri fattori per ottenere la "completezza". È vero che il disporre di denaro (*Geldbesitz*) non costituisce di per se stesso una qualificazione di classe, cosí come l'indigenza non costituisce di per se stessa una dequalificazione di classe. Tuttavia la proprietà o l'indigenza, che costituiscono la posizione sociale, ma non l'appartenenza ad una classe, conducono a certe o a certe altre conseguenze sociali di classe o politiche, *in dipendenza dalla struttura economico-sociale*. Il problema del donchisciottismo, ad esempio, può venir spiegato sul fondamento del trasferimento dei valori (onore di casta) del vecchio ordine soprav-

der Soziologie, 1923, Bd. II, pag. 267. Per l'altra argomentazione specialmente: J. Bernard e H. von Schelsky (*Transactions of the World Congress of Sociology*, 1956, vol. III, pagg. 26-31, e 1954, vol. II, pag. 360).

vissuto — nel cui ambito agivano *normalmente* — in una società con una diversa struttura e diversa gerarchia di valori, nella quale pertanto gli *antichi* valori possono agire *in maniera straordinaria* e con un *effetto e un significato assolutamente contrario. Il mutamento della funzione di determinati valori non è il risultato di una valutazione soggettiva, bensí di un mutamento oggettivo dei rapporti sociali.* In maniera analoga, anche la problematica del potere, della struttura di potere e della loro modificazione non può essere compresa dal punto di vista del fattore economico (della ricchezza, del potere della proprietà, ecc.), bensí da quello delle leggi della struttura economica di questa o di quella formazione sociale. Riassumendo possiamo dire: *la distribuzione della ricchezza* (“*economia*”), *la gerarchia e la struttura del potere* (“*potere*”) *e i gradi della posizione sociale* (“*prestigio*”) *sono determinati dalle leggi che hanno origine dalla struttura economica dell'ordine sociale ad una tappa determinata di sviluppo.* Il problema di come, in una determinata società, è ripartito il potere, chi sia il detentore del potere, come esso venga esercitato, e pertanto quale sia la natura della *gerarchia del potere*, il problema di quali siano il criterio e la graduazione del prestigio sociale, come e tra chi siano distribuiti gli onori, chi sia un'autorità, un eroe o un eretico e un “diavolo”, e pertanto quali siano il carattere e la scala della *posizione sociale*; infine in qual modo sia distribuita la ricchezza, come la società si divida tra possessori e nullatenenti, oppure in quelli che posseggono di piú e quelli che posseggono di meno, pertanto quale sia la *divisione della ricchezza*, insomma tutti questi problemi, che Weber e la sua scuola considerano autonomi, sono derivati dalla struttura economica della formazione sociale e possono venir spiegati razionalmente soltanto sul fondamento di essa.

La dimostrazione dell'*unità* della realtà sociale creata dalla struttura economica può però diventare una remora dell'indagine scientifica se l'unità viene trasformata in identità metafisica e la totalità concreta della realtà sociale degenera in una totalità astratta. Pertanto si spiega perché la sociologia borghese, che ha abbandonato il punto di partenza metodologico del monismo ed è passata all'esame dettagliato di determinati campi e momenti della realtà sociale, per i quali ha costituito dei rami scientifici indipendenti (sociologia del potere, sociologia dell'arte, sociologia della cultura, sociologia della scienza, sociologia della religione e cosí via), pervenga a certi risultati positivi, mentre il *mero insistere* sull'esatto — solo potenzialmente esatto — punto di partenza metodologico conduce a delle noiose ripetizioni *se la verità di questo punto di partenza non venga realizzata come totalità concreta e resti ferma* all'identità metafisica o alla totalità vuota.

L'arte e l'equivalente sociale

L'indagine filosofica è tutt'altra cosa che un mero aggirarsi in circolo. Ma chi si aggira in un circolo e chi pone questioni filosofiche? Il circolo nella riflessione è un cerchio di questioni nel cui ambito il pensiero si muove con l'ingenua inconscia convinzione che il cerchio dei problemi sia *sua propria* creazione. La problematica è tracciata, le questioni sono state programmate e l'indagine si occupa della precisazione dei concetti. Ma chi ha tracciato e determinato la problematica? Chi ha descritto il cerchio in cui è rinchiusa l'indagine?

Nella discussione sul realismo e sul non realismo le definizioni vengono precisate, i concetti vengono riformati, alcune parole vengono sostituite da altre, ma

tutta questa attività viene svolta sulla base di un presupposto sottaciuto e non indagato. Le discussioni vengono condotte a proposito di quale sia la posizione dell'artista nei riguardi della realtà, mediante quali mezzi l'artista raffiguri la realtà, quanto adeguatamente, veracemente e in modo artisticamente perfetto questa o quella tendenza rispecchino la realtà, ma sempre si presuppone tacitamente che la cosa piú evidente, la cosa piú nota e pertanto ciò che meno di tutte esige la ricerca e l'esame, è appunto la realtà. Ma che cos'è la realtà? Possono dimostrarsi fruttuose le discussioni a proposito del realismo o del non realismo se vengono precisati i concetti relativi ai problemi *secondari*, mentre la questione *fondamentale* resta insoluta? Una tale discussione non richiede forse una "rivoluzione copernicana" che torni a far posare solidamente sulla terra tutta questa problematica, che ora è rovesciata con le gambe per aria, rivoluzione che, mediante la chiarificazione del problema centrale, crei i presupposti per la soluzione delle ulteriori questioni? *Ogni concezione del realismo o del non realismo è fondata su una cosciente o inconscia concezione della realtà.* Cosa sia il realismo o il non realismo in arte dipende sempre da che cos'è la realtà e da come si concepisce la realtà stessa. Pertanto la *posizione materialistica della problematica comincia* nel momento in cui si parte da una tale dipendenza come da un fondamento essenziale.

La poesia non è una realtà di ordine inferiore rispetto all'economia: anch'essa è allo stesso modo realtà umana, anche se di un genere e di una forma diversi, con compito e significato diverso. L'economia non genera la poesia, né direttamente né indirettamente, né immediatamente né mediatamente, ma è l'uomo che crea l'economia e la poesia come prodotti della prassi umana. La filosofia materialistica non può fondare la poe-

sia sull'economia, oppure mascherare l'economia — intesa come unica realtà — sotto varie apparenze, meno reali e quasi immaginarie, come la politica, la filosofia o l'arte; bensí essa deve anzitutto indagare l'origine dell'economia stessa. Chi parte dall'economia come da qualcosa di dato e di non ulteriormente derivabile, come causa piú profonda e originaria, unica e autentica realtà che non ammette un'ulteriore indagine, trasforma l'economia in risultato, in una cosa, in un fattore storico autonomo e cosí opera la feticizzazione dell'economia. Il materialismo dialettico è una filosofia radicale perché non si arresta ai prodotti umani come a verità di ultima istanza, bensí penetra fino alle radici della realtà sociale, cioè fino all'uomo come soggetto oggettivo, all'uomo come essere che *crea* la realtà sociale. Soltanto sul fondamento di una tale determinazione *materialistica* dell'uomo come soggetto oggettivo, cioè come essere che, dai materiali della natura e in armonia con le leggi della natura come presupposto imprescindibile, crea una *nuova* realtà, una realtà sociale umana, noi possiamo *spiegare* l'economia come la struttura fondamentale dell'oggettivazione umana, come l'ossatura dei rapporti umani, come la caratteristica elementare dell'obiettivazione umana, come il fondamento economico che determina la soprastruttura. La primarietà dell'economia non deriva da un piú alto grado di realtà di alcuni prodotti umani, *bensí dal significato centrale della prassi e del lavoro nella creazione della realtà umana*. Le considerazioni rinascimentali sull'uomo (e il rinascimento *ha svelato* l'uomo e il mondo umano per l'epoca moderna) cominciano dal lavoro, che in senso largo concepito come creazione e pertanto come qualcosa che distingue l'uomo dalle bestie e appartiene esclusivamente all'uomo: Dio non lavora, anche se crea, mentre l'uomo crea e lavora allo stesso tempo. Qui, nel rinascimento, la creazione e il

lavoro sono ancora uniti, perché il mondo umano nasce nella trasparenza, come la Venere di Botticelli nasce da una conchiglia marina nella natura primaverile. La creazione è qualcosa di nobile e di elevato. Tra il lavoro come creazione e i *piú elevati* prodotti del lavoro esiste un legame diretto: i prodotti indicano il loro creatore, cioè l'uomo, che si trova *al di sopra* di essi, ed esprimono di lui non soltanto ciò che egli è già e ciò che egli ha già raggiunto, ma anche tutto ciò che egli può ancora diventare. Essi non testimoniano soltanto della sua attuale capacità creativa, ma anche specialmente delle sue infinite potenzialità: "Tutto ciò che ci circonda è opera nostra, opera dell'uomo: le case, i palazzi, le città, gli splendidi edifici sparsi per tutta la terra. Sembrano piuttosto opera angelica, eppure sono opera degli uomini... Quando vediamo tali meraviglie, comprendiamo che possiamo creare delle cose migliori, piú belle, piú aggraziate e piú perfette di quelle che abbiamo creato fino ad oggi."[39]

Il capitalismo spezza questo legame diretto, separa il lavoro dalla creazione, i prodotti dai produttori e trasforma il lavoro in una fatica increativa ed estenuante. La creazione comincia al di là delle frontiere del lavoro industriale. La creazione è arte, mentre il lavoro industriale è mestiere, è qualcosa di macchinale, di reiterato, e pertanto qualcosa di poco pregiato e

[39] "Nostra namque, hoc est humana, sunt, quoniam ab hominibus effecta, quae cernuntur, omnes domos, omnia oppida, omnes urbes, omnia denique orbis terrarum aedificia, quae nimirum tanta et talia sunt, ut potius angelorum quam hominum opera, ob magnam quandam eorum excellentia, iure censeri debeant..." G. Manetti, *De dignitate et excellentia hominis*, Basileae, 1532, pagg. 129 e sgg. Vedi anche: E. Garin, *Filosofi italiani del quattrocento*, Firenze, 1942, pagg. 238-242. Manetti (1396-1459), nell'ardore della polemica, dimentica che tutto ciò che è umano può degenerare, ma proprio in questa sua programmatica unilateralità il suo fiducioso manifesto dell'umanismo fa l'effetto di un incantesimo ammaliatore. Cervantes cento anni piú tardi ormai non condivide *questo* ottimismo e giunge ad una comprensione molto piú profonda della problematica umana.

che si autodisprezza. L'uomo — che durante la rinascenza è ancora creatore e soggetto — si abbassa al livello dei prodotti e degli oggetti, di un tavolo, di un attrezzo, di un martello. Con la perdita della padronanza sul mondo materiale creato, l'uomo perde anche la realtà. Autentica realtà è il mondo oggettivo delle cose e dei rapporti umani reificati, in confronto al quale l'uomo è una fonte di errori, di soggettività, d'inesattezza, di arbitrio, e quindi è una realtà imperfetta. Nel diciannovesimo secolo la piú sublime realtà non troneggia nei cieli sotto l'aspetto di un dio trascendente, che è un'immagine mistificata dell'uomo e della natura, bensí tale realtà discende sulla terra sotto le spoglie dell'"economia" trascendente, che è un prodotto materiale feticizzato dell'uomo. L'economia diventa il fattore economico. Cos'è la realtà e come viene creata? La realtà è "economia" e tutto il resto è sublimazione o mascheramento dell'"economia". Che cos'è l'economia? L'"economia" è il fattore economico, cioè una parte dell'essere sociale feticizzato, la quale — grazie all'atomizzazione dell'uomo nella società capitalistica — ha ottenuto non soltanto l'autonomia, ma anche il predominio sull'uomo impotente perché spezzettato, e sotto questa apparenza feticizzata ossia deformata essa si è presentata alla coscienza degl'ideologi del diciannovesimo secolo e ha incominciato a incutere terrore come fattore economico, e cioè come causa originaria della realtà sociale. Nella storia delle teorie sociali possono citarsi decine di nomi — ai quali potremmo aggiungerne ancora altri — per i quali l'economia assume questo nascosto carattere autonomo. Questi sono gl'ideologi del "fattore economico". Vogliamo insistere sul fatto che la filosofia materialistica non ha nulla a che fare con l'"ideologia del fattore economico".

Il marxismo non è un materialismo meccanico che intenda ridurre la coscienza sociale, la filosofia e l'arte

alle "condizioni economiche" e la cui attività analitica si fondi pertanto sullo smascheramento del nucleo terreno delle forme spirituali. Al contrario la dialettica materialistica dimostra come il soggetto concretamente storico crei, a partire dal proprio fondamento materialmente economico, delle idee corrispondenti e tutto un complesso di forme di coscienza. La coscienza non viene ridotta alle condizioni date, bensí viene condotto al centro dell'attenzione il processo nel corso del quale *il soggetto concreto produce e riproduce la realtà sociale, ed egli stesso, allo stesso tempo, viene in essa prodotto e riprodotto.*

L'addizionamento acritico di fenomeni spirituali rigidi e non analizzati a "condizioni sociali" altrettanto rigide e concepite acriticamente, procedimento cosí spesso rimproverato ai marxisti e spacciato quasi per l'essenza del loro metodo, caratterizza una serie di lavori di autori idealisti e serve loro come criterio di spiegazione scientifica del reale, cosicché l'idealismo piú sfrenato se ne va a braccetto con il materialismo piú volgare[40]. Uno degli esempi piú diffusi di una simile simbiosi è il problema del romanticismo. In un determinato settore della letteratura, la poesia e la filosofia romantica si spiegano con la debolezza economica della Germania, con l'impotenza della borghesia tedesca all'epoca della rivoluzione francese, con la frantumazione e l'arretratezza della situazione tedesca di quell'epoca. La verità di forme di coscienza fissate, rigide, e in tal senso incomprese ed esteriori, viene cercata nelle condizioni di un'epoca determinata. Ma il marxismo — e in ciò è il suo apporto rivoluzionario — per primo difese la concezione che la verità della coscienza sociale è nell'*essere* sociale. *E le condizioni non sono l'essere.* Dallo scam-

[40] Vedi ad es. la spiegazione del romanticismo e della coscienza infelice nel libro di Jean Wahl, *Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*, Paris, 1951.

bio dell'essere con le condizioni, nel corso dell'esegesi della problematica citata, ha origine un'intera serie di ulteriori equivoci: l'idea che il romanticismo sia un complesso di caratteristiche di una determinata *forma* storica di romanticismo: il medioevo, il popolo idealizzato, la fantasia, la natura romantizzata, la nostalgia; ma il romanticismo si crea continuamente nuove caratteristiche e lascia in disparte le antiche. L'idea, insomma, che la differenza tra il romanticismo e l'antiromanticismo consista nel fatto che il romanticismo tenderebbe verso il passato, mentre l'antiromanticismo mirerebbe al futuro; mentre invece le correnti romantiche del ventesimo secolo dimostrano che anche il futuro occupa un posto importante tra le categorie del romanticismo. L'idea cioè che la differenza tra romanticismo e antiromanticismo consista nel fatto che il romanticismo avrebbe nostalgia del medioevo, mentre l'antiromanticismo sarebbe attratto dall'antichità; ma anche l'antichità, come in fin dei conti qualsiasi altra cosa, può costituire l'oggetto della nostalgia romantica.

In una tale concezione abbiamo pertanto da una parte delle condizioni che formano il contenuto della coscienza, e dall'altra una coscienza passiva che è formata dalle condizioni. Mentre la coscienza è passiva e impotente, le condizioni sono determinanti e onnipotenti. Ma che cosa sono queste "condizioni"? L'onnipotenza non è una qualità necessaria delle "condizioni", cosí come la passività non è una eterna particolarità della coscienza. Una tale antinomicità delle "condizioni" e della coscienza è una delle transeunti forme storiche della dialettica di soggetto e oggetto, che è il fattore fondamentale della dialettica sociale.

L'uomo non esiste senza "condizioni" ed è creatura sociale soltanto attraverso le "condizioni". Il contrasto tra l'uomo e le "condizioni", l'antinomicità della coscienza impotente e delle onnipotenti "condizioni",

consiste nel contrasto tra le "condizioni" isolate, e nell'intimo turbamento dell'uomo isolato. L'essere sociale non coincide con la situazione data, né con le condizioni, né con il fattore economico, i quali — considerati isolatamente — sono aspetti deformati di questo stesso essere. In determinate fasi dello sviluppo sociale l'essere dell'uomo è sconvolto, giacché l'aspetto oggettivo di un tale essere — senza il quale l'uomo perde la propria umanità e diventa un'illusione idealistica — è separato dalla soggettività, dall'attività, dalle potenzialità e dalle possibilità umane. In un tale sconvolgimento storico l'aspetto oggettivo dell'uomo si trasforma in un'oggettività alienata, in una morta, inumana obiettività (le "condizioni" o il fattore economico) e la soggettività umana si trasforma in esistenza soggettiva, in miseria, in bisogno, in vuoto, in una possibilità meramente astratta, nel desiderio.

Ma il carattere sociale dell'uomo non consiste soltanto nel fatto che egli senza l'oggetto non è nulla, bensí anzitutto nel fatto che egli dimostra la propria realtà in una *attività oggettiva*. Nella produzione e riproduzione della vita sociale, cioè nella creazione di se stesso come essere storico-sociale, l'uomo produce:

1) i beni materiali, il mondo materialmente sensibile che ha per fondamento il lavoro;

2) i rapporti e le istituzioni sociali, il complesso delle condizioni sociali;

3) e sulla loro base le idee, le concezioni, le emozioni, le qualità umane e i sensi umani corrispondenti.

Senza il soggetto, questi prodotti sociali dell'uomo sono privi di senso, mentre il soggetto senza presupposti materiali e senza prodotti oggettivi è un vuoto miraggio. *L'essenza dell'uomo è l'unità dell'oggettività e della soggettività.*

Sul fondamento del lavoro, nel lavoro e per mezzo del lavoro l'uomo ha creato se stesso non soltanto

come essere pensante, qualitativamente distinto dagli altri animali di specie superiore, ma anche come l'unico essere dell'universo a noi noto che è capace di creare la realtà. L'uomo è una parte della natura ed è natura egli stesso. Ma è allo stesso tempo un essere che nella natura, e sul fondamento del dominio della natura — sia "esterna" che propria — crea una *nuova* realtà, che non è riducibile alla realtà naturale. Il mondo che l'uomo crea come realtà umano-sociale ha origine da condizioni indipendenti dall'uomo ed è assolutamente inconcepibile senza di esse; cionondimeno, rispetto ad esse, presenta una qualità diversa, ed è irriducibile ad esse. L'uomo ha origine dalla natura, è una parte della natura e allo stesso tempo oltrepassa la natura; si comporta liberamente con le proprie creazioni, cerca di distaccarsi da esse, pone il problema del loro significato e cerca di scoprire quale sia il proprio posto nell'universo. Non è rinchiuso in se stesso e nel proprio mondo. Poiché crea il mondo umano, la realtà sociale oggettiva e ha la capacità di superare una situazione data e determinate condizioni e presupposti, egli è anche in grado di comprendere e spiegare il mondo non-umano, l'universo e la natura. L'accesso dell'uomo ai segreti della natura è possibile sul fondamento della *creazione* della realtà umana. La tecnica moderna, i laboratori sperimentali, i ciclotroni e i razzi confutano l'opinione che la conoscenza della natura si fondi sulla contemplazione.

La prassi umana si manifesta inoltre anche sotto un'altra luce: essa è la scena dove si attua la metamorfosi dell'oggettivo nel soggettivo e del soggettivo nell'oggettivo, essa diventa il centro attivo dove si realizzano gli intenti umani e dove si svelano le leggi della natura. La prassi umana fonde la casualità con la finalità. Ma se partiamo dalla prassi umana come dalla fondamentale realtà sociale, di nuovo scopriamo che

anche nella coscienza umana, sul fondamento della prassi e in un'unità indissolubile, si formano due funzioni essenziali: la coscienza umana è allo stesso tempo registratrice e progettatrice, verificatrice e pianificatrice; è contemporaneamente riflesso e progetto.

Il carattere dialettico della prassi imprime un marchio indelebile su *tutte* le creazioni umane. Esso lo imprime anche sull'arte. Una cattedrale del medioevo non è soltanto espressione e immagine del mondo feudale, ma è allo stesso tempo un elemento della struttura di quel mondo. Non riproduce soltanto artisticamente la realtà del medioevo, ma allo stesso tempo anche la produce artisticamente. *Ogni opera d'arte presenta un doppio carattere in indissolubile unità: è espressione della realtà, ma allo stesso tempo crea la realtà, una realtà tale che non esiste fuori dell'opera o prima dell'opera, ma appunto soltanto nell'opera.*

Si racconta che i patrizi di Amsterdam rifiutassero indignati *La ronda di notte* (1642) di Rembrandt, nella quale non si riconoscevano e che dava loro l'impressione di una realtà alterata. Quindi la realtà sarebbe conosciuta esattamente soltanto se l'uomo si riconosce in essa? Una simile opinione presuppone che l'uomo si conosca e che sappia che aspetto ha e chi è, che conosca la realtà e che sappia cos'è la realtà *indipendentemente* dall'arte e dalla filosofia. Ma da dove l'uomo sa tutto ciò e da dove trae la certezza che ciò che egli sa è la verità stessa e non soltanto la *propria rappresentazione* della realtà? Quei patrizi difendevano la loro rappresentazione della realtà contro la realtà dell'opera di Rembrandt e mettevano pertanto su un piede di parità i pregiudizi e la realtà. Essi sostenevano la tesi che la verità si trovava nelle loro rappresentazioni, e che pertanto le loro rappresentazioni erano rappresentazioni della realtà. Di qui discende in modo perfettamente logico la conclusione che l'espressione

artistica della realtà doveva consistere nella traduzione delle loro rappresentazioni della realtà nel linguaggio sensibile delle opere d'arte. La realtà pertanto viene conosciuta e l'artista soltanto la raffigura e la illustra. Ma l'opera d'arte non è una raffigurazione delle *rappresentazioni* della realtà. Essendo opera ed essendo arte essa raffigura la *realtà* e allo stesso tempo, in unità indissolubile con una tale espressione, *crea* la realtà, la realtà della bellezza e dell'arte.

Le interpretazioni tradizionali della storia della poesia, della filosofia, della pittura e della musica non contestano che tutte le *grandi* correnti artistiche e di pensiero siano nate nella lotta con le concezioni ormai superate. Ma *perché*? Si suole riferirsi costantemente al peso dei pregiudizi e della tradizione, si concepiscono delle "leggi" secondo le quali lo svolgimento delle forme spirituali della coscienza avrebbe luogo come storico alternarsi di due tipi "eterni" (classicismo e romanticismo) oppure come oscillazione pendolare da un estremo all'altro. Ma tali "spiegazioni" non spiegano nulla. Servono soltanto a nascondere il problema.

La scienza contemporanea con i suoi presupposti è fondata sulla rivoluzione galileiana. La natura è un libro aperto e l'uomo può leggerla, a condizione tuttavia che *impari il linguaggio* in cui essa è scritta. Dal momento che il linguaggio della natura è la "lingua mathematica", l'uomo non può *spiegare* scientificamente la natura né *dominarla* praticamente se non faccia proprio il linguaggio delle figure geometriche e dei simboli matematici. Per la qual cosa chi non possiede la matematica è escluso dalla comprensione scientifica della natura. La natura (naturalmente la natura in *uno* dei suoi aspetti) è muta per lui.

In quale linguaggio è scritto il libro del mondo umano e della realtà umano-sociale? Come e per chi si svela tale realtà? Se la realtà umano-sociale venisse co-

nosciuta nella sua realtà di per se stessa e nella coscienza ingenua quotidiana, in tal caso la filosofia e l'arte diventerebbero un lusso inutile che, secondo le esigenze, può venir preso in considerazione o rigettato. La filosofia e l'arte non farebbero altro che ripetere ancora una volta — sia concettualmente con linguaggio intellettuale, sia per immagini con linguaggio emozionale — ciò che è già noto anche senza di esse e ciò che esiste *per l'uomo* indipendentemente da esse.

L'uomo vuole comprendere la realtà, ma spesso riesce ad avere "in mano" soltanto la superficie della realtà o una sua falsa apparenza. Come quindi si svela la realtà nella sua autenticità? Come si manifesta per l'uomo la verità della realtà umana? L'uomo giunge per mezzo di scienze speciali alla conoscenza di parziali settori della realtà umano-sociale e alla verifica delle loro verità. Per la conoscenza della realtà umana *nel suo complesso* e per scoprire la verità della realtà nella *sua autenticità*, l'uomo dispone di due "mezzi": la filosofia e l'arte. *Per questa ragione* l'arte e la filosofia possiedono per l'uomo un significato specifico e una particolare missione. Nella loro funzione l'arte e la filosofia sono per l'uomo vitalmente importanti, impagabili e insostituibili. Rousseau avrebbe detto che sono inalienabili.

Nella grande arte la realtà si svela all'uomo. L'arte, nel senso proprio della parola, è allo stesso tempo demistificatrice e rivoluzionaria, giacché conduce l'uomo, dalle rappresentazioni e dai pregiudizi sulla realtà, fino alla realtà stessa e alla sua verità. Nell'arte autentica e nell'autentica filosofia[41] si svela la verità della storia: qui l'umanità è posta di fronte alla sua propria realtà[42].

[41] Gli epiteti di "autentica", "grande" ecc. dovrebbero essere un pleonasmo. In determinate circostanze essi sono delle necessarie precisazioni.

[42] Potremmo dimostrare con evidenza queste deduzioni generali a pro-

Qual è la realtà che si svela all'uomo nell'arte? Forse una realtà che l'uomo *già* conosce e di cui vuole soltanto appropriarsi in *altra* forma, rappresentandosela cioè sensibilmente? Se le opere drammatiche di Shakespeare non sono "nient'altro che"[43] la rappresentazione artistica della lotta di classe nell'epoca dell'accumulazione primitiva, se un palazzo rinascimentale non è "nient'altro che" l'espressione del potere di classe della borghesia capitalistica allora nascente, si pone a questo punto la domanda: perché questi fenomeni sociali che esistono di per se stessi e indipendentemente dall'arte devono venire *ancora* una volta rappresentati dall'arte, e cioè sotto un'apparenza che costituisce un mascheramento della loro reale natura e che, in un certo senso, allo stesso tempo nasconde e manifesta la loro vera essenza? In una tale concezione si presuppone che la verità espressa dall'arte può venir raggiunta anche per un'altra via, soltanto con la differenza che l'arte presenta una tale verità "artisticamente", in immagini che possiedono un'evidenza sensibile, mentre sotto un altro aspetto quella stessa verità sarebbe stata molto meno *suggestiva*.

Un tempio greco, una cattedrale medioevale o un palazzo rinascimentale *esprimono* la realtà, ma al tempo stesso anche *creano* la realtà. Tuttavia essi non creano soltanto la realtà antica, medioevale o rinascimentale, non sono soltanto elementi costruttivi ciascuno della rispettiva realtà, bensí essi creano come *perfette opere artistiche* una realtà che sopravvive al mondo storico dell'antichità, del medioevo e del rinascimento. In una tale sopravvivenza si svela il *carattere specifico*

posito di una delle maggiori opere d'arte della prima metà del ventesimo secolo, di *Guernica* di Picasso, la quale evidentemente non è né un'incomprensibile deformazione della realtà, né un "non-realistico" esperimento cubista.

[43] La formula "nient'altro che" ci è già nota fin dal primo capitolo come espressione tipica del riduzionismo.

della loro realtà. Il tempio greco è qualcosa di diverso da una moneta antica che col tramonto del mondo antico ha perso la propria realtà non ha piú validità, e ormai non vale piú come mezzo di pagamento e materializzazione di un valore. Con il tramonto del mondo storico perdono la loro realtà anche gli elementi che in esso avevano una funzione; il tempio antico ha perso la sua immediata funzione sociale come luogo destinato agli uffici divini e alle cerimonie religiose; il palazzo rinascimentale non è ormai piú il simbolo visibile del potere né l'autentica sede di un magnate del rinascimento. Ma con il tramonto del mondo storico e con l'abolizione delle loro funzioni sociali né il tempio antico né il palazzo rinascimentale hanno perduto il loro valore artistico. Perché? Essi esprimono forse un mondo che nella sua storicità è già scomparso, ma che sopravvive sempre in essi? Come e con che sopravvive? Come complesso di condizioni date? Come materiale lavorato ed elaborato da uomini che hanno impresso in essi le proprie caratteristiche? A partire da un palazzo rinascimentale è possibile svolgere delle induzioni sul mondo rinascimentale; per mezzo del palazzo rinascimentale è possibile indovinare la posizione dell'uomo nella natura, il grado di realizzazione della libertà dell'individuo, la divisione dello spazio e l'espressione del tempo, la concezione della natura. Ma l'opera d'arte esprime il mondo in quanto lo crea. Essa crea il mondo in quanto svela la verità della realtà, in quanto la realtà si esprime nell'opera d'arte. Nell'opera d'arte la realtà parla all'uomo.

Siamo partiti dall'idea che l'indagine del rapporto che lega l'arte alla realtà e la concezione che ne deriva del realismo e del non realismo esigono necessariamente che si risponda alla domanda: cos'è la realtà? D'altra parte proprio l'analisi dell'opera d'arte ci conduce a porci la domanda che costituisce il principale oggetto

delle nostre considerazioni: che cos'è la realtà umano-sociale e come questa stessa realtà viene creata?

Se la realtà sociale in rapporto con l'opera d'arte si considera esclusivamente come le condizioni e le circostanze storiche che hanno determinato o condizionato l'origine dell'opera, l'opera stessa e la sua artisticità diventano qualcosa d'inumano. Se l'opera è fissata solo come opera sociale, prevalentemente o esclusivamente nella forma di oggettività reificata, la soggettività viene concepita come qualcosa di asociale, come un fatto che è condizionato, ma non creato né costituito dalla realtà sociale. Se la realtà sociale in rapporto all'opera d'arte viene concepita come condizionalità del tempo, come storicità della situazione data o come equivalente sociale, cade il monismo della filosofia materialistica e al suo posto subentra il dualismo della situazione data e degli uomini: la situazione pone dei compiti e gli uomini reagiscono ad essi. Nella società capitalistica moderna il momento soggettivo della realtà sociale è stato distaccato dall'oggettivo e i due momenti si drizzano l'uno contro l'altro come due sostanze indipendenti: come mera soggettività da una parte e come oggettività reificata dall'altra. Di qui hanno origine le mistificazioni: da una parte l'automatismo della situazione data, dall'altra la psicologizzazione e la passività del soggetto. Ma la realtà sociale è infinitamente piú ricca e piú concreta della situazione data e delle circostanze storiche, *perché essa include in sé la prassi umana oggettiva*, la quale crea sia la situazione che le circostanze. Le circostanze costituiscono l'aspetto fissato della realtà sociale. Non appena esse vengono distaccate dalla prassi umana, dall'attività oggettiva dell'uomo, diventano qualcosa di rigido e d'inanimato[44]. La "teoria" e il "metodo" pongono in rapporto

[44] Marx caratterizza il carattere reazionario e apologetico degli storici

causale questa rigida materialità con lo "spirito", con la filosofia e la poesia. Il risultato ne è la volgarizzazione. Il sociologismo riduce la realtà sociale alla situazione, alle circostanze, alle condizioni storiche, che, cosí deformate, assumono l'aspetto dell'oggettività naturale. Il rapporto tra le "condizioni" e le "circostanze storiche" cosí intese da una parte e la filosofia e l'arte dall'altra non può essere *essenzialmente* altro che meccanico ed esteriore. Il sociologismo illuminato si sforza di eliminare un tale meccanicismo mediante una complessa gerarchia di "termini mediatori" autentici o costruiti ("l'economia" si trova "mediatamente" in contatto con l'arte), ma fa il lavoro di Sisifo. Per la filosofia materialistica, che ha preso le mosse dalla questione rivoluzionaria: *come viene creata la realtà sociale?*, la realtà sociale stessa esiste non soltanto sotto la forma di "oggetto", di situazione data, di circostanze, ma anzitutto come attività oggettiva dell'uomo, che crea le situazioni come parte oggettivizzata della realtà sociale.

Per il sociologismo, la cui piú laconica definizione è lo scambio della situazione data al posto dell'essere sociale, la situazione muta e il soggetto umano reagisce ad essa. Reagisce come un complesso immutabile di facoltà emozionali e spirituali, e cioè cogliendo, conoscendo e rappresentando artisticamente o scientificamente la situazione stessa. La situazione muta, si svolge, e il soggetto umano marcia parallelamente ad essa e la fotografa. L'uomo diventa un fotografo della situazione. Tacitamente si parte dal presupposto che nel corso della storia varie strutture economiche si sono alternate, sono stati abbattuti dei troni, delle rivoluzioni hanno trion-

borghesi e in generale della concezione della realtà sociale con un'osservazione lapidaria: "... concepire i rapporti storici separatamente dall'attività" (Marx, *Deutsche Ideologie* [tr. it., *Ideologia tedesca*, Roma, ed. Rinascita], Berlin, 1953, pag. 37).

fato, ma la facoltà dell'uomo di "fotografare" il mondo è rimasta la stessa dall'antichità ad oggi.

L'uomo coglie e si appropria la realtà "con tutti i sensi", come affermò Marx; ma questi sensi, che riproducono la realtà per l'uomo, sono essi stessi un prodotto storico-sociale[45]. L'uomo deve aver sviluppato il senso corrispondente affinché gli oggetti, gli avvenimenti e i valori abbiano un senso per lui. Per l'uomo che non ha i sensi in tal modo sviluppati, gli altri uomini, le cose e i prodotti mancano di un senso reale, sono assurdi. L'uomo *scopre* il senso delle cose per il fatto che egli si *crea* un senso umano per le cose. Pertanto un uomo dai sensi sviluppati possiede un senso anche per tutto ciò che è umano, mentre un uomo dai sensi non sviluppati è chiuso di fronte al mondo e lo "percepisce" non universalmente e totalmente, con sensibilità e intensità, bensí in modo unilaterale e superficiale, soltanto dal punto di vista del "proprio" mondo, che è una fetta unilaterale e feticizzata di realtà.

Non critichiamo il sociologismo per il fatto che si volge alla situazione data, alle circostanze, alle condizioni *per* spiegare la cultura, bensí per il fatto che non comprende il *significato* della situazione in se stessa, né il significato delle situazioni *in rapporto* con la cultura. La situazione *al di fuori* della storia, la situazione *senza* soggetto, non soltanto costituisce una configurazione pietrificata e mistificata, ma allo stesso tempo una configurazione priva di *senso oggettivo*. Sotto questo aspetto le "condizioni" mancano di ciò che è piú importante anche dal punto di vista metodologico, e cioè un proprio significato oggettivo, e *ricevono* invece un senso illegittimo in dipendenza dalle opinioni, dai riflessi e dalla cultura dello scienziato[46].

[45] "I sensi hanno la loro storia." M. Lifšic, *Marx und die Aesthetik*, Dresden, 1960, pag. 117.

[46] Se lo scienziato non ha sensibilità per l'arte, si comporta come

La realtà sociale ha cessato di essere per l'indagine ciò che essa oggettivamente è, e cioè totalità concreta e si scinde in due interi eterogenei e indipendenti, che il "metodo" e la "teoria" si sforzano di riunire; la scissione della totalità concreta della realtà sociale mette capo alla conclusione seguente: da una parte viene pietrificata la situazione, mentre dall'altra parte vengono pietrificati lo spirito, la psichicità, il soggetto. La situazione può essere passiva, e in tal caso lo spirito, la psichicità come soggetto attivo, sotto l'aspetto dello "slancio vitale", la mette in movimento ed attribuisce ad essa un senso. Oppure la situazione è attiva, diventa essa stessa soggetto, e l'elemento psichico o la coscienza non ha altra funzione se non quella di conoscere in modo esatto o mistificato la legge scientifico-naturale propria della situazione stessa.

Già molte volte si è constatato che il metodo di Plechanov si dimostra insufficiente di fronte all'indagine della problematica artistica[47]. Una tale insufficienza si manifesta tanto nell'accettazione di forme ideologiche già pronte, per le quali viene trovato un equivalente economico o sociale, quanto nella rigidezza conservatrice con cui ci si sbarra l'accesso alla comprensione dell'arte moderna e si considera l'impressionismo come l'ultima parola della "modernità". Tuttavia sembra che i presupposti teoretico-filosofici di

Kuczynski e crede che il migliore breviario di economia politica lo abbia scritto proprio Goethe sotto l'allettante titolo: "Dichtung und Wahrheit". Vedi J. Kuczynski, *Studie o krásné literatuře a politické ekonomii* [Studi di belle lettere e di economia politica], Praha, 1956. A scusa dell'autore va detto che le sue opinioni sono soltanto un'eco del suo tempo.

[47] Il metodo di Plechanov di scrivere la storia della letteratura si riduce al seguente procedimento: dapprima si costruisce la storia meramente ideologica degli argomenti (spesso presa a prestito nel suo aspetto già elaborato dalla letteratura scientifica borghese). Poi, sotto questo "ordo et connexio idearum", mediante delle supposizioni spesso molto ingegnose, s'inserisce un "ordo et connexio rerum". Plechanov definiva questo procedimento "scoperta dell'equivalente sociale". M. Lifšic, *Voprosy iskusstva i filosofii* [*Problemi di arte e di filosofia*], Mosca, 1935, pag. 310.

una tale insufficienza non siano stati sufficientemente esaminati. Plechanov nelle sue concezioni teoretico-filosofiche non ha mai superato il dualismo di situazione data ed elemento psichico perché non comprese perfettamente il senso del concreto marxista della prassi. Plechanov cita le tesi su Feuerbach di Marx e osserva che in certa misura esse contengono il programma del materialismo moderno. Se il marxismo — continua a dire Plechanov — non vuole riconoscere l'idealismo come piú forte in un *determinato* campo, deve saper dare un'interpretazione materialistica di *tutti* gli aspetti della vita umana[48]. Dopo queste parole introduttive, Plechanov presenta la propria interpretazione dei concetti marxisti "attività sensibile umana", prassi, soggettività: "L'aspetto soggettivo della vita umana è appunto l'aspetto psicologico: lo 'spirito umano', i sentimenti e le idee degli uomini"[49]. In tal modo Plechanov mette da una parte la psicologia, gli stati psicologici o anche gli stati d'animo, la situazione dei costumi, i sentimenti e le idee, e dall'altra parte le condizioni economiche. I sentimenti, le idee, gli stati d'animo, i costumi sono "spiegati materialisticamente" se vengono spiegati mediante la storia economica. In seguito a tali considerazioni risulta anzitutto chiaro che Plechanov si allontana da Marx nel *punto cardinale*, in cui il materialismo marxista è riuscito a superare sia *i lati deboli* di ogni precedente materialismo che i pregi dell'*idealismo,* e cioè nella concezione del soggetto. Plechanov concepisce il soggetto come "spirito del tempo", come costumi e psichicità, al quale corrispondono al polo opposto le condizioni economiche, *per*

[48] In questa concezione totale del marxismo Lenin si trova d'accordo con Plechanov, ma già a questo punto egli se ne distingue per il concetto della prassi, che concepisce in modo completamente diverso da Plechanov.
[49] Plechanov, *Očerki po istorii materializma*, cit., tomo II, pag. 171.

cui dalla concezione materialistica della storia è scomparsa in tal modo la prassi oggettiva, la piú importante scoperta di Marx. Le analisi dell'arte di Plechanov falliscono perché nella sua concezione della realtà — da cui prendono le mosse tali analisi — manca come momento costitutivo la prassi umana oggettiva, l'"attività umana sensibile", che non può venir ridotta a "psichicità" o a "spirito del tempo".

Storicità e cattivo storicismo

Il famoso frammento di Marx sull'arte antica condivide la sorte di molte geniali concezioni: il suo significato reale è oscurato dalla massa delle esegesi e dall'ovvietà delle continue citazioni[50]. Marx si è posto effettivamente il problema del significato e della sopratemporalità dell'arte antica? Intendeva risolvere la problematica dell'arte e della bellezza? Quel pensiero viene inserito come un'idea sporadica e isolata oppure è collegato con altre concezioni dell'autore? Qual è il suo autentico significato? Perché fanno naufragio i commentatori che intendono il passo nella sua immediatezza letterale come un invito a cercare una spiegazione del valore di idealità dell'arte greca? Perché fanno naufragio gl'interpreti che considerano come soddisfacente l'immediata replica di Marx e che non si soffermano sul fatto che il manoscritto è interrotto proprio nel corso dello sviluppo del pensiero, e che l'argomentazione non è condotta a termine?

Nel frammento, che si occupa del metodo dell'economia politica, della metodologia delle scienze sociali

[50] La difficoltà non consiste nel comprendere che "l'arte e l'epos greci sono collegati con una determinata forma dello sviluppo sociale. La difficoltà sta nel fatto che essi ci danno ancora un godimento estetico, e in un certo senso *valgono* come norma e come modello irraggiungibile." Marx, *Per la critica dell'economia politica*, ed. it., Roma, Rinascita (corsivo di K. K.).

e dei problemi della concezione materialistica della storia, le considerazioni relative all'arte hanno un significato derivato: non esaminano particolarmente l'epos greco, bensí, sul *suo* esempio, risolvono una problematica diversa, *piú generale*. L'attuazione non si concentra sulla chiarificazione del carattere ideale dell'arte antica, bensí sull'espressione dei problemi di *genesi e validità*: la *dipendenza* storico-sociale dell'arte e delle idee non coincide con la loro *validità*. Il punto principale non è costituito dalla problematica dell'arte, bensí dalla formulazione di una delle questioni cardinali della dialettica materialistica: il rapporto tra genesi e validità, tra situazione data e realtà, tra la storia e la realtà umana, tra il transitorio e l'eterno, tra la verità relativa e quella assoluta. Affinché il problema possa essere risolto, esso dev'essere prima formulato. La delimitazione dei problemi è evidentemente qualcosa di diverso dalla limitatezza dei problemi. Delimitare e quindi formulare il problema significa cogliere e determinare il suo rapporto intimo con altri problemi. Il problema principale non è l'idealità dell'arte antica, bensí una questione piú generale: come e perché l'opera d'arte sopravvive alle condizioni da cui ha avuto origine? In che cosa e perché le concezioni di Eraclito sopravvivono alla società nella quale sono sorte? In che cosa e perché la filosofia di Hegel sopravvive alla classe come ideologia della quale essa è stata formulata? Il problema vero e proprio viene posto soltanto in una tale generalità. Il problema particolare può venir compreso e risolto soltanto alla luce di questa formulazione generale. Inversamente, la problematica generale della verità relativa e assoluta, della genesi e della validità, può venir esemplificata con la comprensione della pro-

blematica particolare dell'arte antica[51]. La problematica dell'opera d'arte deve condurci alla problematica filosofica dell'eterno e del transitorio, dell'assoluto e del relativo, della storia e della realtà. L'opera d'arte — e in un certo senso qualsiasi opera, e perciò anche l'opera filosofica e scientifica — consiste in una complessa struttura, in un tutto strutturato, nel quale elementi di varia natura sono collegati in unità dialettica: elementi ideologici, tematici, di composizione, di linguaggio[52]. Del rapporto dell'opera con la realtà sociale non basta dire: l'opera è una struttura significante la quale è aperta nei confronti della realtà sociale, ed è *condizionata* dalla realtà sociale stessa sia nel suo complesso sia nei singoli elementi costitutivi. Se il rapporto dell'opera con la realtà sociale viene inteso come rapporto di condizionato a condizionante, la realtà sociale in rapporto con l'opera *viene ridotta* a situazione sociale, e pertanto a "qualcosa" che si trova in rapporto con l'opera solo come presupposto *esterno* e come condizione esteriore[53]. L'opera d'arte è parte integrante

[51] Soltanto in questa luce si mostra la connessione del frammento citato con le altre concezioni e opere di Marx. Marx risolse un analogo problema in connessione con la valutazione di alcuni rappresentanti della economia politica classica e con la questione della verità obbiettiva nella scienza. "Ogni scienza, e pertanto anche l'economia politica e la filosofia, è una formazione obbiettiva che ha le sue proprie leggi interne secondo le quali essa si sviluppa, leggi che sono indipendenti dai capricci soggettivi dei singoli e che si affermano anche a dispetto delle loro intenzioni e antipatie soggettive. Prendendo ad esempio Richard Jones, che era seguace di Malthus e prete della chiesa anglicana, Marx dimostra questo *carattere obbiettivo delle leggi della scienza*, la cui osservanza porta a determinati risultati, indipendentemente dalle opinioni soggettive dello scienziato." K. Kosík, *Dějiny filosofie jako filosofie* (*Filosofia y dějinách českého národa*), [*Storia della filosofia come filosofia* (*La filosofia nella storia del popolo cèco*)], Praha, 1958, pag. 15.

[52] Vedi R. Ingarden, *Das literarische Kunstwerk*, Halle, 1931; e inoltre: Vinogradov, *Problema avtorstva i teorija stilej* [*Il problema dell'autore e la teoria dello stile*], Mosca, 1961, pag. 197; L. Doležel, *O stylu moderní české prózy* [*Dello stile della moderna prosa cèca*], Praha, 1960, pag. 183.

[53] Di nuovo si dimostra che un metodo falso determina delle involontarie sviste che i veri ricercatori evitano: lo scienziato parla della "real-

della realtà sociale, è elemento della struttura di tale società ed espressione della produttività sociale e spirituale dell'uomo. Per la comprensione del carattere dell'opera d'arte non basta pertanto che il suo carattere sociale e il rapporto dell'opera con la società vengano esaurientemente chiariti dalla "sociologia dell'arte", la quale indaga la genesi storico-sociale, l'efficacia e la risonanza dell'opera, oppure — mediante un'indagine storica — ne esamina il carattere biografico o sociale-biografico.

Esaminiamo anzitutto il senso e il contenuto dell'affermazione tante volte ripetuta che l'opera è socialmente condizionata. La tesi del condizionamento sociale dice anzitutto che la realtà sociale è qualcosa che si trova *al di fuori dell'opera*. L'opera è socialmente condizionata, ma *appunto per questo* essa diventa qualcosa di non sociale, qualcosa che non costituisce la realtà sociale e che pertanto non ha un rapporto *interno* con la realtà sociale. Il condizionamento sociale dell'opera è pertanto qualcosa che nel corso dell'analisi dell'opera può essere premesso come introduzione generale o come supplemento, messo in evidenza fuori parentesi, ma che non entra e non appartiene alla struttura *vera e propria*, né pertanto all'*esame* scientifico vero e proprio dell'opera. In questo rapporto di esteriorità reciproca degenera tanto la realtà sociale *quanto* l'opera: se l'opera, come struttura significante *sui generis* non è compresa nell'indagine e nell'analisi della realtà sociale, la realtà sociale stessa si trasforma in un mero schema astratto o in un generale condizionamento sociale: la totalità concreta diventa falsa totalità. Se l'opera non viene analizzata come struttura significante la cui concretezza si fonda

tà", ma il suo metodo errato ha trasformato la realtà in qualcos'altro, l'ha ridotta a "situazione data".

sulla sua esistenza come momento della realtà sociale, e se come unica forma di "collegamento" tra l'opera e la realtà sociale viene ammesso il condizionamento sociale, allora l'opera si trasforma da struttura significante relativamente autonoma in struttura assolutamente autonoma: la totalità concreta è diventata falsa totalità. Nella tesi del condizionamento sociale dell'opera si nascondono due significati diversi. In primo luogo il condizionamento sociale significa che la realtà sociale si trova — in rapporto all'opera — nella posizione del dio illuministico che imprime il movimento, il quale impartisce sí il primo impulso, ma non appena l'opera è compiuta si trasforma in uno spettatore che contempla lo sviluppo autonomo della sua creazione e ormai non ne influenza piú gli ulteriori destini. In secondo luogo il condizionamento sociale significa che l'opera è qualcosa di secondario, di derivato, di riflesso, che non possiede una verità in se stesso, ma soltanto fuori di sé. Dal momento che la verità dell'opera non si trova nell'opera stessa ma nella situazione obiettiva, soltanto colui che conosce tale situazione comprende la verità dell'opera d'arte. La situazione deve costituire quella realtà il cui riflesso è l'opera. Ma la situazione di per se stessa non è la realtà; essa è realtà solo nella misura in cui è e si concepisce come realizzazione, fissazione e sviluppo della prassi oggettiva dell'uomo e della sua storia. La verità dell'opera (e l'opera per noi è sempre una "autentica" opera artistica o letteraria a differenza dai "documenti") non consiste nella situazione del momento, nel condizionamento sociale e nella riduzione storicizzante alla situazione data, bensí nella realtà storico-sociale intesa come unità di genesi e reiterazione, nello sviluppo e nella realizzazione del rapporto di soggetto e oggetto come specificità dell'esistenza umana. *Il riconoscimento del carattere storico*

della realtà sociale non equivale alla riduzione storicizzante alla situazione data.

Soltanto adesso siamo giunti al punto in cui possiamo volgerci al problema iniziale: come e perché l'opera sopravvive alle condizioni determinate in cui è sorta? Se la verità dell'opera consiste nella situazione determinata, l'opera sopravvive soltanto perché e in quanto è una *testimonianza* della situazione. L'opera costituisce una testimonianza del suo tempo in un doppio senso. Già fin dal primo sguardo gettato sull'opera comprendiamo in quale epoca dobbiamo situarla e quale società ha impresso su di essa la propria orma. In secondo luogo consideriamo l'opera con l'intenzione di scoprire quale testimonianza essa ci trasmetta del tempo e della situazione. L'opera viene intesa come documento. Per essere in condizione di esaminare l'opera come testimonianza del suo tempo o come specchio della situazione contemporanea, dobbiamo anzitutto conoscere la situazione stessa. Soltanto fondandoci sul paragone della situazione con l'opera siamo in grado di dire se l'opera stessa costituisce uno specchio fedele o bugiardo dell'epoca, se ci offre una testimonianza falsa o veritiera del suo tempo. Ma *ogni* creazione culturale adempie alla funzione di testimonianza o di documento. Una creazione culturale alla quale l'umanità si rivolga *esclusivamente* come a una testimonianza non è un'opera. La particolarità dell'opera consiste appunto nel fatto che essa non è anzitutto — o soltanto — una testimonianza del suo tempo, bensí nel fatto che *indipendentemente* dal tempo e dalle condizioni date da cui è sorta — e delle quali essa ci offre *anche* una testimonianza — l'opera è, oppure diventa, un elemento costitutivo dell'esistenza dell'umanità, della classe, del popolo. Il suo carattere non è il fatto di esser ridotta al determinato, non è cioè la "cattiva unicità" e l'irripetibilità, bensí l'autentica storicità, e

cioè la capacità di concretizzazione e di sopravvivenza.

L'opera dimostra la propria vitalità sopravvivendo alla situazione e alle condizioni in cui è sorta. L'opera vive in quanto ha un'efficacia. Nell'efficacia dell'opera è compreso l'avvenimento che si produce tanto con colui che fruisce dell'opera quanto con l'opera stessa. Ciò che avviene con l'opera è espressione di ciò che l'opera stessa è. L'azione dell'opera non si esercita nel fatto che essa è pervasa dagli elementi che vi intervengono, ma è al contrario l'espressione dell'intima potenza dell'opera stessa, potenza che si realizza nel tempo. In questa concretizzazione l'opera assume dei significati dei quali non possiamo sempre dire con assoluta certezza che l'autore li abbia concepiti proprio quali si danno. Durante la composizione dell'opera l'autore non può prevedere tutte le varianti di significati e d'interpretazioni a cui l'opera verrà sottoposta nel corso della sua azione. In questo senso l'opera è indipendente dalle intenzioni dell'autore. Ma d'altra parte l'autonomia e la deviazione dell'opera dalle intenzioni dell'autore è sempre apparente: l'opera è un'opera e vive come opera proprio perché *esige* un'interpretazione e *crea* una quantità di significati. Su cosa si fonda la *possibilità* della concretizzazione dell'opera, cioè in che consiste la possibilità che l'opera assuma nel corso della sua "vita" varie apparenze concretamente storiche? È evidente che nell'opera dev'esserci *qualcosa* che rende possibile una tale virtualità. Esiste una determinata gamma nell'ambito della quale le concretizzazioni dell'opera vengono concepite come concretizzazioni dell'opera *stessa*: oltre i confini di quell'ambito si tratta di falsificazione, d'incomprensione o d'interpretazione soggettivistica dell'opera. Dov'è situato il confine tra l'autentica e la non autentica concretizzazione dell'opera? Tale confine si trova all'interno dell'opera o fuori di essa? Perché l'opera,

che pur vive *soltanto* nelle sue concretizzazioni e per mezzo di esse, sopravvive tuttavia a tutte le singole concretizzazioni e si libera di ognuna di esse, dimostrando in tal modo d'esserne indipendente? La vita dell'opera allude a qualcosa che si trova al di fuori dell'opera e la sorpassa.

Non si può comprendere la vita dell'opera soltanto in base all'opera stessa. Se l'efficacia dell'opera costituisse una qualità dell'opera analogamente a come l'irradiazione è una proprietà del radio, ciò significherebbe che l'opera vivrebbe — ed eserciterebbe un'efficacia — anche nel momento in cui nessun soggetto umano la "osservasse". L'efficacia dell'opera d'arte non consiste in una proprietà fisica di oggetti, libri, immagini o statue come oggetti naturali o elaborati, bensí è uno specifico modo di *esistenza* dell'opera come *realtà umano-sociale*. L'opera non vive per l'inerzia del suo carattere istituzionale o della tradizione, come crede il sociologismo[54], bensí per la totalizzazione, cioè per il suo continuo ravvivarsi. La vita dell'opera non deriva dall'esistenza autonoma dell'opera stessa, bensí *dalla reciproca interazione dell'opera e dell'umanità*. La vita dell'opera si basa:

1) sulla saturazione di realtà e di verità che è propria dell'opera;

2) sulla "vita" dell'umanità come soggetto producente e senziente. *Tutto ciò che appartiene alla realtà umano-sociale deve, in una forma o in un'altra, dimostrare una tale struttura soggettivo-oggettiva.*

La vita dell'opera d'arte può venir compresa come modo di esistenza di una struttura significante *parziale*, che in certo modo viene integrata nella struttura significante totale, cioè nella realtà umano-sociale.

[54] Hauser, *The Philosophy of Art History* [tr. it., Einaudi, Torino, 1955 sgg.], New York, 1959, pagg. 185-186.

All'opera che sopravvive al tempo e alle condizioni in cui è sorta si attribuisce un valore sovratemporale. La temporalità è quindi qualcosa che soccombe al tempo e diventa sua preda? E al contrario la sovratemporalità è qualcosa che supera il tempo e lo assoggetta? La sovratemporalità dell'opera significherebbe alla lettera: esistenza al di sopra del tempo. Ma il concetto della sovratemporalità dell'opera non può razionalmente accordarsi con due problemi fondamentali: 1) com'è possibile che l'opera, che per il suo carattere è "sovratemporale", nasca nel tempo? 2) com'è possibile passare dal carattere sovratemporale dell'opera alla sua esistenza temporale, e cioè alla sua concretizzazione? Al contrario, per qualsiasi concezione antiplatonica si pone il problema fondamentale: come può l'opera — che è nata nel tempo — *assumere* un carattere "sovratemporale"?

Cosa significa che l'opera sfida il tempo e i tempi? Resiste con ciò al deperimento e alla distruzione? Oppure cessa addirittura di esistere per il fatto che sfida il tempo e pone il tempo *fuori* di sé, come qualcosa di esteriore? L'eternità è esclusione del tempo e la sovratemporalità è arresto del tempo? Al problema: cosa fa il tempo dell'opera?, possiamo replicare col problema: cosa fa l'opera del tempo? Giungeremo in tal modo alla conclusione — a prima vista paradossale — che la sovratemporalità dell'opera consiste nella sua temporalità. Esistere significa essere nel tempo. Essere nel tempo non è un movimento in un continuo esteriore, ma capacità di temporalizzazione. La sovratemporalità dell'opera consiste nella sua temporalità come attività. La sovratemporalità dell'opera non significa una durata al di fuori o al di sopra del tempo. Durare nella sovratemporalità equivale all'ibernazione, alla perdita della "vita", e cioè della facoltà di scandirsi nel tempo. Non è possibile misurare la gran-

dezza di un'opera in base al modo in cui essa venne accolta al momento della sua nascita. Vi sono delle grandi opere che non vennero apprezzate dai contemporanei, vi sono opere che vennero immediatamente accolte come storiche; vi sono opere che "giacquero" per decenni prima che giungesse il "loro momento". Ciò che si fa dell'opera costituisce la forma di ciò che l'opera è. Dipende dalla natura dell'opera quale sia il ritmo del suo scandirsi nel tempo: sia che essa abbia qualcosa da dire ad ogni epoca ed ogni generazione, sia che parli soltanto a determinate epoche, sia che debba dapprima "atrofizzarsi" per venire in seguito ridestata alla vita. Questo ritmo di continuo ravvivarsi o scandirsi nel tempo è parte costitutiva dell'opera.

Per una straordinaria concordanza di circostanze i partigiani del relativismo storicistico e i suoi oppositori in nome del diritto naturale si accostano in un punto centrale: entrambe le tendenze liquidano la storia. Tanto la tesi fondamentale dello storicismo, cioè che l'uomo non può andar contro la storia, quanto l'affermazione polemica del razionalismo, che l'uomo deve sorpassare la storia e raggiungere qualcosa di metastorico che potrebbe garantire la verità della conoscenza e della morale, derivano da un presupposto comune che concepisce la storia come variabilità, come unica irripetibilità e individualità. Nello storicismo la storia si frantuma nella fugacità e nella transitorietà delle situazioni che non sono collegate da una *propria* continuità storica, ma si mettono in connessione attraverso una tipologia *soprastorica* che è un principio esplicativo dello spirito umano, un'idea regolatrice che porta l'ordine nel caos del singolare. La formula che l'uomo non può prescindere dalla storia, dalla quale si deduce l'impossibilità di raggiungere una verità oggettiva, è ambigua per il suo contenuto, giacché la storia non è soltanto relatività alle condizioni,

transitorietà, fugacità, irripetibilità che esclude l'assoluto e il metastorico, come crede lo storicismo. Altrettanto unilaterale è l'opinione che la storia come azione è qualcosa d'inessenziale, perché in ogni mutamento — e pertanto *dietro* la storia — permane qualcosa di assoluto, di metastorico che non può venir toccato dal moto della storia. La storia è variazione esteriore che si svolge su una sostanza immutabile. Questo assoluto che è prima della storia e al di sopra della storia, è anche prima dell'uomo, giacché esiste in maniera indipendente dalla prassi e dall'essere dell'uomo. Se l'assoluto, l'universale e l'eterno sono immutabili e durano indipendentemente dalle variazioni, la storia è soltanto storia apparente.

Per la dialettica — a differenza dal relativismo dello storicismo e dall'antistoricità della concezione ancorata al diritto naturale — l'assoluto e l'universale non esistono né anteriormente alla storia e indipendentemente da essa, né al termine della storia come suo sbocco assoluto, ma *si creano nella storia*. L'assoluto e l'universale sono qualcosa che si realizza e crea nella storia appunto come assoluto e universale. A differenza dal pensiero antistorico che conosce l'assoluto soltanto come non-storico e pertanto come infinito in senso metafisico, e a differenza dallo storicismo che elimina dalla storia l'assoluto e l'universale, la dialettica considera la storia come unità di assoluto nel relativo e di relativo nell'assoluto, *come un processo in cui l'umano, l'universale e l'assoluto si presentano sia sotto l'aspetto di un presupposto generale, sia anche sotto quello di un particolare risultato storico.*

La storia è storia soltanto in quanto essa comprende, insieme alla storicizzazione secondo il condizionamento, anche la storicità del reale; perché essa comprende tanto la storicità condizionata che fugge, cade nel passato e *non torna*, quanto la storicità fungente, la crea-

zione di ciò che non passa, cioè di ciò che si crea e si produce. Senza per questo cessare di essere un'esistenza storica e senza abbandonare la sfera della storia, l'uomo (nel senso di virtualità reale) si trova al di sopra di ogni azione o circostanza storica e può pertanto stabilire un criterio per la sua valutazione.

Il genericamente umano, "non storico", che è comune a tutte le fasi della storia, non esiste *in maniera autonoma* sotto l'aspetto di un'immutabile, eterna sostanza soprastorica, bensí è tanto una *condizione* generale di ogni fase storica, quanto allo stesso tempo un *prodotto* particolare. *Il generalmente umano si riproduce in ogni epoca come risultato e come particolare*[55]. Lo storicismo come relativismo storico da una parte è esso stesso prodotto della realtà che è disgregata in fatticità transeunte e svuotata di valori e in trascendente esistenza di valori *al di fuori* della realtà, mentre d'altra parte fissa ideologicamente una tale disgregazione. Il reale si scinde in mondo relativizzato della fatticità storica e mondo assoluto dei valori metastorici.

Ma che cos'è questo valore metastorico che non entra a far parte della situazione data o che le sopravvive? La fede in valori trascendenti di carattere metastorico è indizio del fatto che i valori concreti sono scomparsi dal mondo reale, e il mondo si è vuotato e si è svalutato. Questo mondo è un mondo privo di va-

[55] Poiché neppure il pensiero teoretico tramonta con la situazione in cui è nato e le sue nozioni obbiettive perdurano, è logico che le scoperte del diciassettesimo secolo sulla natura umana valgano anche nel nostro secolo. Pertanto ogni teoria della storia e della realtà sociale si rifà alla storica scoperta di Vico del carattere storico della natura umana: "La nature humaine est une nature totalement historicisée qui est ce qu'elle devient, qui n'est plus une nature permanente que l'on pourrait connaître au delà de ses expressions historiques: elle ne fait plus qu'un avec ses expressions qui sont les moments de sa présence et de son avenir." A. Pons, *Nature et histoire chez Vico*, "Les études philosophiques", Paris, 1961, n. 1, pag. 46. L'alta valutazione di Vico data da Marx è universalmente nota.

lori e i valori si trovano nel regno astratto della trascendenza e del dover essere.

Ma l'assoluto non è separato dal relativo, bensí esso "si compone" di relativo, oppure, piú precisamente, l'assoluto *si crea* nel relativo. Se tutto è sottoposto al mutamento e alla sparizione e se tutto ciò che esiste esiste *soltanto* nello spazio e nel tempo e l'*unico* suo carattere è la transitorietà, il problema teologico del *senso* di questa provvisorietà e transitorietà deve restare speculativamente *eterno*, ed eternamente insoluto. La formulazione dialettica del problema del rapporto del relativo e dell'assoluto nella storia suona cosí: come le tappe storiche dello *sviluppo* dell'umanità *diventano* elementi metastorici della *struttura* dell'umanità, e cioè della natura umana[56]? Pertanto in quale rapporto si trovano la genesi e lo sviluppo con la struttura e la natura? Le varie forme della coscienza umana, nelle quali le classi, gl'individui, le epoche e l'umanità prendevano coscienza e lottavano per i *propri* problemi praticamente storici, *diventano* — non appena vengono *formate* e formulate — parti della coscienza umana e pertanto forme già elaborate nelle quali *ogni* individuo può vivere, prendere coscienza e concretizzare i problemi di tutta l'umanità. La coscienza infelice, la coscienza tragica, la coscienza romantica, il platonismo, il machiavellismo, Amleto e Faust, Don Chisciotte, Josef Švejk e Gregor Samsa sono forme della coscienza *sorte* storicamente o modi dell'esistenza umana che sono stati creati sotto questo classico aspetto in un'epoca *determinata*, unica e irripetibile, ma non appena creati essi

[56] Spesso si trascura il fatto che l'apriorismo logico di Hegel, che considera la storia come lo spiegamento dello spirito nel tempo e pertanto come logica applicata, come svolgimento temporale dei momenti dello spirito — che nella sua temporalità è sovratemporale — costituisce il piú importante tentativo idealistico dell'età moderna di superare e sconfiggere il relativismo e lo storicismo.

alludono ai loro predecessori in sparsi frammenti del passato, che in confronto ad essi sono conati imperfetti. Non appena sono formati e sono "qui", s'inseriscono nella storia perché sono loro stessi a creare la storia e ottengono cosí una validità che è indipendente dalle originarie condizioni storiche del loro sorgere. *La realtà sociale come natura umana è inseparabile dai propri prodotti e dalle forme della sua esistenza: essa non esiste altrimenti se non nella totalità storica di questi suoi prodotti, che in rapporto ad essa non sono "cose" esteriori e accessorie e che non soltanto esprimono il carattere della realtà (natura) umana, ma anche a loro volta lo creano*. La realtà umana non è una sostanza immutabile, anteriore o superiore alla storia, bensí essa si crea nella storia. *La realtà è piú della situazione immediata e della fatticità storica, ma tuttavia non si trova al di sopra della realtà empirica*. Il dualismo della vuota e transeunte fatticità empirica da una parte, e dall'altra del regno spirituale dei valori ideali che sovrasta la prima ed è indipendente da essa, è un modo di esistenza di una determinata realtà *storica*: la realtà storica *esiste in tale dualità* e la sua unità consiste in questa scissione. L'ipostatizzazione idealistica di una tale forma storica di realtà giunge alla conclusione che il mondo è diviso nella *realtà* vera dei valori permanenti e nella "realtà" non vera, ossia nella fatticità di situazioni transeunti[57].

L'unica realtà del mondo umano è unità della situazione empirica e del suo crearsi da una parte, e dei valori transeunti o vitali e del loro crearsi dall'altra, mentre dipende dal carattere *storico* della realtà se

[57] È evidente che quando Emil Lask modernizza il concetto hegeliano di realtà come "Bedeutung, Wertbedeutung, Kulturbedeutung", egli considera Hegel da vero kantiano e seguace di Rickert. Vedi Lask, *Schriften*, I, 338.

l'unità di entrambi i termini si realizzi nell'armonia dei valori incarnati e pertanto delle situazioni impregnate di valori, o nella scissione di un'empiricità vuota e svalutata e di valori ideali e trascendenti.

Che la realtà è "piú alta" delle situazioni date e delle loro forme storiche di esistenza, significa: la realtà non è un caos di avvenimenti o di situazioni fissate, bensí è unità degli avvenimenti *con i soggetti* degli avvenimenti, è unità delle situazioni con la *creazione* delle situazioni, e pertanto è capacità pratico-spirituale di trascendere la situazione. La capacità di trascendere la situazione — nella quale si fonda la possibilità di passare dall'opinione alla scienza, dalla *doxa* all'*episteme*, dal mito alla verità, dal casuale al necessario, dal relativo all'assoluto — non significa uscire dalla storia, bensí è espressione della specificità dell'uomo come essere capace di azione e di storia: l'uomo non è prigioniero dell'animalità e della barbarie della razza, dei pregiudizi, delle circostanze[58], bensí con il suo carattere onto-creatore (come prassi) possiede la capacità di trascenderli per sollevarsi alla verità e all'universalità.

La memoria umana come una delle forme di superamento del perituro e del momentaneo[59], non è soltanto capacità di *depositare* e di ricordare, cioè di far tornare presenti — traendoli dalla dispensa dov'è ripo-

[58] Contro la primitività e il relativismo delle teorie dell'orizzonte chiuso come espressione delle tendenze antirazionali del ventesimo secolo, Th. Litt (*Von der Sendung der Philosophie*, Wiesbaden, 1946, pagg. 20, 21) avanza la pretesa di una filosofia come ricerca di una verità di validità universale. L'idealismo di questa critica dell'antiumanesimo consiste nel fatto che accanto alla scienza esso non scorge la prassi come modo essenziale di superamento del relativismo.

[59] "La grande découverte du XIIIème siècle, c'est celle du phénomène de la mémoire. Par le souvenir l'homme échappe au néant qui se retrouve entre tous les moments de l'existence." L'autore del passo citato documenta il proprio pensiero con riferimenti ad opere di Quesnay, Diderot, Buffon e Rousseau. G. Poulet, *Etudes sur le temps humain*, Paris, 1950, pag. XXIX.

sto il subconscio e ciò che è semi-dimenticato — idee, impressioni e sentimenti; bensí essa è anche una determinata struttura attiva e un'organizzazione della coscienza umana (conoscenza). È una capacità e una struttura storica, perché è fondata non soltanto sull'ambito e sul contenuto della conoscenza che si muta storicamente, bensí anche sulla dotazione razionale-sensibile dell'uomo, che si sviluppa storicamente. Nella memoria umana il passato *si fa presente* e cosí viene superata la transitorietà, perché il passato stesso è per l'uomo qualcosa che egli non si lascia dietro come qualcosa di non necessario, bensí qualcosa che entra nel suo presente in modo costitutivo, come natura umana che si crea e si forma. Le tappe storiche dello sviluppo dell'umanità non sono forme svuotate da cui è esalata la vita *perché* l'umanità ha raggiunto forme di sviluppo superiori, bensí esse, mediante l'attività creativa dell'umanità, mediante la prassi, si vanno continuamente integrando al presente. Il processo d'integrazione è allo stesso tempo critica e valutazione del passato. Il passato concentrato nel presente (e pertanto *aufgehoben* in senso dialettico), crea la natura umana, cioè la "sostanza" che include tanto l'oggettività quanto la soggettività, tanto i rapporti materiali e le forze oggettivate, quanto la facoltà di "vedere" il mondo e di spiegarlo per mezzo dei vari modi della soggettività, cioè scientificamente, artisticamente, filosoficamente, poeticamente e cosí via.

La società nella quale nacquero le geniali intuizioni di Eraclito, il tempo in cui sorse l'arte di Shakespeare, la classe nel cui "spirito" si è formata la filosofia di Hegel sono scomparsi *senza ritorno* nel passato, ma il "mondo di Eraclito", il "mondo di Shakespeare", il "mondo di Hegel" vivono ed esistono come momento

vitale del presente[60] perché arricchiscono *continuamente* il soggetto umano.

In rapporto al passato la storia umana è una ininterrotta totalizzazione nel corso della quale la prassi umana include in se stessa i momenti del passato e soltanto mediante tale integrazione li ravviva. In questo senso la realtà umana *non è soltanto produzione del nuovo, ma anche riproduzione* (critica e dialettica) *del passato*. La totalizzazione è un processo di produzione e di riproduzione, di ravvivamento e di ringiovanimento[61].

La facoltà e il processo della totalizzazione è sempre tanto un presupposto quanto un risultato storico: la differenziata e universalizzata capacità di percezione, che accoglie come valori artistici tanto le opere antiche, quanto le creazioni del medio evo e l'arte dei popoli arcaici, è essa stessa un prodotto *storico*, che non esiste ed è inimmaginabile nel medio evo particolaristico o nella società schiavistica. La cultura medioevale non è in grado di ravvivare (totalizzare e integrare) la cultura antica o la cultura dei popoli "pagani", e cosí non si espone neppure al pericolo di disgregazione. Al contrario, la moderna cultura progressiva del ventesimo secolo è un'universale e peculiare cultura con notevole

[60] Come risulta dall'esposizione precedente, questa "vita" contiene la possibilità di molte interpretazioni, ognuna delle quali considera diversi aspetti dell'opera.

[61] Sulla connessione tra le categorie del ringiovanimento e della riproduzione nella filosofia di Hegel e in quella di Marx richiama giustamente l'attenzione M. Lifšic nell'opera citata, pag. 145. "Il ringiovanimento dello spirito non è soltanto un ritorno ad un'epoca anteriore; è una purificazione, un'elaborazione di se stessi." Nelle geniali intuizioni di Novalis, disperse nell'etere cristiano-romantico della sua filosofia, la totalizzazione s'identifica con l'animazione, la vivificazione. Vedi Th. Haering, *Novalis als Philosoph*, Stuttgart, 1954, pag. 45. L'estesa, ma non chiara esposizione di Haering soffre di un difetto fondamentale per il fatto che dissolve l'essenza specifica del pensiero di Novalis nella generica atmosfera dialettica del suo tempo, tanto che Novalis appare simile ad un Hegel minore.

facoltà di totalizzazione. Mentre il mondo del medioevo era cieco e chiuso alle manifestazioni di bellezza e di verità *delle altre culture*, al contrario la moderna visione del mondo si fonda sulla polivalenza, sulla capacità di assorbire, cogliere e valutare le espressioni delle culture piú diverse.

III

FILOSOFIA E ECONOMIA

LA PROBLEMATICA DEL "CAPITALE" DI MARX

L'interpretazione del testo

Il lettore del *Capitale*, il quale deve leggere più volte il testo per comprenderne lo specifico senso economico e per chiarire a se stesso il significato dei singoli concetti come: valore, caduta del saggio del profitto, plusvalore, processo di produzione e di valorizzazione del capitale e cosí via, generalmente non si pone il problema del significato totale dell'opera di Marx. Questa questione o non gli viene neppure in mente oppure, per risolverla, si accontenta di considerazioni generali che non fanno mai un *problema* del testo e della sua comprensione. Inoltre — poiché si tratta di un'opera ardua — il lettore medio segue il testo di Marx con gli occhi di un *manuale* di economia politica che abbia il compito di volgarizzare una materia complessa. Ma in che consiste e dove viene scorta la difficoltà del testo di Marx, e su che cosa pertanto si fonda la necessità di una volgarizzazione? Anzitutto il testo prolisso di Marx deve venir ridotto a dimensioni minori. In secondo luogo — come dimostra la prassi corrente — il testo viene corretto mediante l'eliminazione o la riduzione ai minimi termini di tutto ciò che potrebbe disturbare lo svolgersi della problematica meramente economica; viene eliminata l'analisi dei dati invecchiati riferentisi al diciannovesimo secolo — che

talora vengono sostituiti da dati piú freschi — e *allo stesso modo* vengono eliminati i luoghi che da un punto di vista "rigorosamente specifico" danno l'impressione di essere speculazione, o almeno di costituire delle considerazioni filosofiche non necessarie e non direttamente collegate con la problematica economica. Dal momento che il manuale costituisce un avviamento alla lettura del testo, il lettore attribuisce maggiore o minore importanza alle singole parti del *Capitale* in funzione del manuale stesso. Ma mediante una *tale* lettura viene introdotta nel testo una problematica, senza che il lettore — e spesso neache gli autori del manuale — se ne rendano conto. Una *tale* lettura non è lettura di un'opera il cui autore è Carlo Marx, bensí di un altro testo, di un testo emendato. La volgarizzazione, che a prima vista sembrava *soltanto* un modo di rendere accessibile il testo, si rivela pertanto come una determinata *interpretazione* del testo. Ogni manuale destinato a facilitare la comprensione di un testo ha i propri limiti, oltrepassati i quali esso cessa di adempiere alla propria funzione ausiliaria introduttiva o esplicativa e comincia a svolgere una funzione opposta, cioè quella di rendere oscuro e di alterare il testo. Se la volgarizzazione non è cosciente della propria limitatezza e non considera se stessa criticamente come una *determinata* interpretazione del testo, come un'interpretazione tale che per ragioni di volgarizzazione coglie soltanto *determinati* aspetti del testo mentre ne trascura *coscientemente* degli altri, in tal caso la volgarizzazione trasferisce *inconsciamente* tutta la sua opera in un'altra sfera: cessa di essere interpretazione del testo e diventa alterazione del testo, perché con il suo procedere acritico ha conferito al testo un senso *diverso*.

Perché mai è necessaria un'interpretazione del testo? Forse il testo non parla di per se stesso e non si esprime in un linguaggio abbastanza chiaro? Chi altro, meglio

dell'autore stesso, potrebbe esprimere piú chiaramente e piú precisamente il pensiero che bisognava esprimere? Cosa significa il fatto che l'autore ha inserito nel testo (per testo in senso largo intendiamo non soltanto un testo letterario, ma anche un'immagine, una figura plastica e insomma ogni struttura significante) un determinato significato? L'interpretazione del testo deve cogliere l'autentico significato del testo. Ma tale significato coincide forse con il *proposito* che l'autore ha inserito nel testo? Su quale base possiamo argomentare l'intenzione soggettiva degli autori? Per la grande maggioranza dei testi giunti fino a noi siamo rinviati al testo stesso e non siamo sempre sufficientemente informati sulle opinioni soggettive degli autori. Nei casi in cui invece disponiamo di testimonianze di tal genere, non è che il nostro compito sia risolto soltanto per l'esistenza di tali testimonianze, giacché il rapporto tra i testi e le notizie sulle opinioni degli autori non è univoco: le testimonianze possono chiarire piú da vicino il significato dei testi, che peraltro è attingibile nella sua essenza anche senza testimonianze dirette, e pertanto i "documenti" giocano in rapporto al testo (all'opera) una parte complementare di secondo piano. Ma il testo può dire qualcosa di diverso dalle testimonianze: può dire di piú o di meno, l'intenzione può non essersi realizzata o essere stata sorpassata, e nel testo (nell'opera) c'è "piú" di quel che l'autore intendeva. Per la grande maggioranza dei testi di regola vale la norma che l'intenzione coincide col testo e che pertanto l'intenzione è *espressa* nel testo e per mezzo del testo: esclusivamente il linguaggio del testo parla dell'intenzione dell'autore. Il testo è il punto di partenza dell'interpretazione. L'interpretazione parte dal testo per tornare ad esso, e cioè per spiegarlo. Se un simile ritorno non si realizza si ha il noto equivoco per cui un compito si confonde inconsciamente con

altri, e invece di un'interpretazione del testo abbiamo un'indagine del testo inteso come testimonianza del tempo o delle condizioni.

La storia del testo in un certo senso è la storia della sua interpretazione: ogni tempo e ogni generazione accentuano nel testo alcuni lati, attribuiscono ad alcuni aspetti maggiore importanza che non ad altri e a seconda di come tale importanza viene attribuita scoprono nel testo diversi significati. Diversi tempi, diverse generazioni, classi sociali e individui possono essere ciechi per determinati aspetti (valori) del testo perché non li hanno trovati significativi, e si concentrano su aspetti che invece non appariranno importanti ai loro successori. La vita del testo si svolge pertanto come *attribuzione di significati* al testo. Ma questa attribuzione di significati è concretizzazione di sensi che sono *obiettivamente* contenuti nel testo oppure è introduzione di nuovi sensi nell'opera? Esiste un significato oggettivo dell'opera (del testo) oppure essa è comprensibile soltanto nei vari modi soggettivi di accostamento? Sembra che siamo chiusi in un circolo vizioso. È possibile un'interpretazione autentica del testo che colga il significato oggettivo dell'opera? Se una tale possibilità non esistesse qualsiasi tentativo d'interpretazione sarebbe assurdo poiché il testo potrebbe venir colto soltanto nei modi soggettivi di accostamento. Ma se esiste la possibilità di un'interpretazione autentica, come accordare questa possibilità con il fatto che ogni testo viene interpretato variamente e che la storia del testo consiste nella storia delle sue varie interpretazioni?

L'interpretazione del testo è fondata sul presupposto che è possibile distinguere sostanzialmente l'esposizione motivata del testo dall'alterazione o dalla modificazione del testo. Dall'interpretazione si richiede:

1) che non lasci nel testo dei punti oscuri, non spiegati oppure "casuali";

2) che spieghi il testo nelle sue parti e come intero, cioè tanto i singoli passi quanto la struttura dell'opera;

3) che sia integra, non presenti contrasti interni, illogicità o inconseguenze;

4) che conservi e colga la specificità del testo, e che di questa specificità faccia l'elemento costitutivo per la costruzione e la comprensione del testo.

Se l'interpretazione muove dalla possibilità di un'*autentica* comprensione del testo, ma *allo stesso tempo* concepisce *ogni* interpretazione del testo come forma storica della sua esistenza, la critica delle interpretazioni precedenti diventa parte indispensabile dell'interpretazione stessa. Le interpretazioni parziali o unilaterali si svelano pertanto talora come stratificazioni del tempo sul testo o come forme *storiche* della sua esistenza — dalle quali tuttavia il testo stesso è *sempre* distinguibile e indipendente — talora invece come manifestazioni di concezioni determinate, nella cui luce il testo viene interpretato, e cioè concezioni della filosofia, della scienza, dell'arte, della realtà e cosí via. *Ogni* interpretazione è *sempre già una valutazione* del testo, sia inconscia e pertanto immotivata, sia cosciente e motivata: la negligenza (che varia storicamente) di determinate parti o frasi del testo *come* poco importanti o poco significative, o addirittura l'incomprensione di alcuni passaggi (in relazione all'epoca, alla cultura, all'atmosfera culturale) e pertanto la loro "neutralizzazione" costituiscono già implicitamente una valutazione in quanto distinguono nel testo ciò che è significativo e ciò che è meno significativo, ciò che è attuale e ciò che è sorpassato, ciò che è importante e ciò che è secondario. La storia dell'interpretazione del *Capitale* di Marx dimostra che dietro ogni interpretazione si nasconde l'una o l'altra concezione della filosofia, della scienza, del reale, del rapporto tra filosofia ed economia, e cosí via, alla cui luce si realizza tanto l'interpreta-

zione dei singoli concetti e intuizioni quanto quella della struttura e dell'insieme dell'opera.

Una notevole parte delle esposizioni del "Capitale" ha violato la fondamentale norma d'interpretazione che dice che l'interpretazione — se vuole essere autentica — non può lasciare nel testo dei luoghi "oscuri" o inesplicati, e cioè che l'interpretazione non può dividere il testo in una parte che è spiegabile sulla base di un certo principio, e in un'altra parte che rimane al di fuori dell'interpretazione e che pertanto dal punto di vista di quello stesso principio è sorda e priva di significato. Giacché molte esposizioni del "Capitale" non sapevano come regolarsi nei "passi filosofici" e consideravano come una grandezza superflua la problematica filosofia del "Capitale", oppure non ce la scoprivano affatto (giacché la vedevano *soltanto* in alcuni punti espliciti che dal punto di vista della problematica economica sembravano loro irrilevanti), la violazione della norma formale dell'interpretazione divenne il principale impedimento che rese assolutamente impossibile comprendere la *natura* del testo. In una tale interpretazione l'unico testo venne praticamente scisso in due testi, uno dei quali veniva spiegato in base ad un determinato principio, mentre l'altro in base allo stesso principio era inspiegabile, e quindi diventava incomprensibile e privo di significato.

Consideriamo autentica un'interpretazione se nel principio stesso della sua spiegazione entra, come elemento costitutivo che viene spiegato dall'intera ulteriore esposizione, la *specificità* del testo. L'elemento specifico del testo è motivato dall'interpretazione. Tuttavia il testo può svolgere e adempiere a varie funzioni in cui il suo elemento specifico non è presente. Si possono considerare e sfruttare i drammi storici di Shakespeare come testimonianze del suo tempo. Si può esaminare il poema "Maggio" di Macha dal punto di vista della biografia

del suo autore. È possibile includere nella storia delle ideologie drammi, poesie, romanzi e novelle, astrarre dalla specificità del loro genere ed esaminarle esclusivamente come manifestazioni di concezioni del mondo. A tutti questi modi di procedere è comune il fatto che essi sopprimono o trascurano la specificità del testo come opera lirica, o come romanzo, novella, tragedia, poema epico e cosí via. La specificità del testo non è una cornice universale astratta, non è la sistemazione in un determinato genere, bensí è il principio specifico della *struttura* dell'opera. Essa quindi non è già nota anteriormente all'esame del testo, bensí rappresenta il suo risultato. Pertanto essa non ripete delle banalità, e non impone al testo un principio astratto, bensí cerca nel testo stesso la sua specificità.

Finché si tratta di testi come "La ricchezza delle nazioni", "Principi della tassazione", "Teoria generale dell'occupazione" e cosí via, non è mai stato posto in discussione il fatto che si tratti di opere economiche e specificamente economiche. Quanto al "Capitale", esso determinò fin dal principio una grave confusione nelle file degl'interpreti, confusione nella quale un solo punto era completamente certo: che non si tratta di un'opera economica nel senso comune della parola, che in quest'opera l'economia è concepita in maniera particolare, che l'economia s'intreccia in maniera particolare con la sociologia, con la filosofia della storia e con la filosofia. Se giudichiamo in base alla storia delle interpretazioni, la problematica del rapporto della scienza (economia) e della filosofia (dialettica) si rivela come il problema cardinale del "Capitale". Il rapporto tra economia e filosofia non è uno degli angoli visuali che considerano certi lati particolari dell'opera di Marx (sono stati scritti utili studi sull'impiego delle statistiche, sull'elaborazione del materiale storico, sull'utilizzazione della bellettristica nel "Capitale" e cosí via)

bensí prepara l'accesso all'*essenza* e alla *specificità* del "Capitale".

Possiamo osservare un'interna scissione di scienza e filosofia nell'interpretazione del "Capitale" in alcune varianti, ognuna delle quali separa in un determinato modo la scienza dalla filosofia, l'indagine scientifica specializzata dai presupposti filosofici, cosicché tutte le varianti, per strade diverse, giungono a uno stesso risultato: la reciproca indifferenza di scienza e filosofia.

In un caso la scienza (economia) e la filosofia sono l'una per l'altra *reciprocamente* superflue, perché l'interpretazione trasforma il movimento economico in movimento logico e il "Capitale" di Marx viene trascritto in modo tale che le conclusioni scientifiche vengono trasposte in linguaggio filosofico. Il contenuto economico è indifferente alle categorie logiche e le categorie logiche sono indipendenti dal contenuto economico. In tale concezione l'opera di Marx viene considerata prevalentemente e anzitutto come una logica *applicata*, che si serve dell'economia come di un materiale illustrativo del suo movimento. Il contenuto economico è assolutamente esteriore nei confronti della filosofia, giacché è soltanto il portatore del movimento logico. Esso esprime, nel suo movimento specifico, il movimento logico come sua verità, che nei suoi confronti gli è straniera e indipendente, giacché il movimento logico avrebbe potuto essere espresso anche mediante il movimento di altre particolari categorie scientifiche. La filosofia nel suo rapporto con l'economia viene concepita come una trama metodologico-logica, sottesa al testo, o come logica applicata. Il compito dell'interprete consiste nel trarre una logica pura da questa logica applicata, in modo da scoprire ed elaborare dietro il movimento categoriale del saggio di profitto discendente, della trasformazione del plusvalore in profitto, della determinazione dei prezzi e cosí via, le

categorie logiche del movimento, della contraddizione, dello sviluppo autonomo, della mediazione e così via. Ma in modo altrettanto legittimo possiamo considerare il "Capitale" anche come una grammatica applicata, giacché l'espressione parlata del contenuto economico è condotta secondo determinate regole di composizione linguistica, regole che anche in questo caso possono venir astratte dal testo. Finché si scorge la connessione di scienza e filosofia nella stratificazione del testo (il testo ha un significato economico e allo stesso tempo logico-metodologico), non esiste alcuna differenza tra il "Capitale" di Marx e la "Storia" del Palacký*: anche per Palacký — allo stesso modo come per Marx — possiamo considerare il testo delle sue opere come logica applicata. Se l'interprete si propone un tale compito e vi adempie, alla fine gli resta ancora da rispondere alla domanda perché Marx abbia scritto un'opera economica e Palacký un'opera storica, e perché entrambi, invece di "logiche applicate", non abbiano preferito scrivere una "logica pura". Se nell'interpretazione il testo economico o storico viene considerato come "logica applicata", dalla quale deve venire astratta la "logica pura", una volta compiuto un lavoro così ambizioso resta ancora il compito più importante: e cioè dimostrare che le categorie logiche e metodologiche, impiegate dallo scienziato nel corso dell'analisi di una realtà specifica — economica o storica —, possiedono una validità generale e possono venir impiegate anche al di fuori dell'ambito della realtà esaminata. Le interpretazioni logicizzanti e metodologicizzanti non si propongono il compito di esaminare criticamente il contenuto economico del "Capitale", né si sforzano di sviluppare o approfondire la problematica economica.

* L'autore si riferisce alla *Storia della nazione céca*, pubblicata a partire dal 1836 da František Palacký (1798-1876), storico e politico ceco che formulò il programma di uno stato boemo indipendente. *(N. d. T*

I risultati già bell'e pronti delle analisi economiche vengono considerati esatti senza nessun esame, e l'interpretazione dimostra per mezzo di quale strada logica o metodologica si è giunti ai risultati la cui legittimità non viene essenzialmente verificata.

In un altro caso la legittimità del contenuto economico del "Capitale" viene difesa contro le moderne critiche borghesi, ma allo stesso tempo si giunge alla conclusione che a questo contenuto economico manca una motivazione filosofica che possa adattarglisi: la fenomenologia[1]. Il "Capitale" è quindi una esatta analisi economica priva di un proprio fondamento filosofico. Ma non appena il "Capitale" viene completato con questa filosofia, il significato del testo si cambia e l'economia politica marxista si trasforma in una prolissa fenomenologia delle cose e l'analisi materialistica dell'economia capitalistica diventa una descrizione fenomenologica del mondo delle cose.

Secondo una terza concezione l'interpretazione del "Capitale" si pone il problema: "Abbiamo di fronte a noi una mera economia politica, un'analisi dei meccanismi, oppure una tale economia è un'analisi esistenziale e possiede un significato metafisico che va al di là dell'economia[2]?" Un tale modo di porre il problema è fondato essenzialmente su mezze verità. Abbiamo nel "Capitale" una mera economia politica, una teoria dei meccanismi, cioè una scienza intesa *scientisticamen-*

[1] "Envisagée dans une perspective historique, l'analyse marxiste est dialectique et elle annonce ce que sera la phénoménologie," scrive ad es. Jean Domarchi nell'articolo: *Les théories de la valeur et la phénoménologie* ("La Revue internationale", Paris, 1945-46, I, pagg. 154-167). Pierre Naville, che nella stessa rivista risponde con l'articolo *Marx ou Husserl* rifiutando la proposta simbiosi di marxismo e fenomenologia, cade da parte sua nell'errore naturalistico e meccanicistico, cosí che non si può considerare conclusa la polemica citata.

[2] P. Bigo, *Marxisme et humanisme, Introduction à l'oeuvre économique de Marx* [tr. it., *Marxismo e umanismo*, Milano, Bompiani, 1963], Paris, 1954, pag. 7.

te? Poiché l'interpretazione non considera l'economia politica marxista una scienza di *tal genere*, essa giunge all'asserzione che Marx non è un economista nel senso proprio del termine[3]. Poiché il marxismo non appartiene a un genere di scienza empiristico-scientista e non è un'economia *volgare*, esso non è affatto una scienza. E allora cos'è? L'economia politica marxista è una filosofia esistenziale che considera le categorie economiche come vuoti segni o simboli di un'essenza nascosta, della situazione esistenziale dell'uomo[4].

Una quarta interpretazione invece afferma che nell'opera di Marx è necessario distinguere la parte positiva, specificamente economica, dalle speculazioni filosofiche (dialettica); essa riconosce in Marx un grande economista che è necessario tuttavia proteggere dal Marx filosofo. Le analisi economiche di Marx sono condotte sul fondamento del metodo scientifico politico-sociale, metodo che non solo è distinto dalla dialettica, ma è da essa completamente indipendente, cosicché le analisi di Marx conservano un pregio scientifico *nonostante* la zavorra metafisico-speculativa da

[3] Ivi, pag. 21.

[4] "La confrontation de Marx avec la philosophie aboutit à la même conclusion que sa confrontation avec les économistes. L'économie politique marxiste est, avant tout, une analyse d'existences" (ivi, pag. 34). L'intera errata interpretazione conduce l'autore tomista in una quantità di punti a delle inesattezze e mistificazioni difficilmente scusabili. Bigo definisce la critica marxista del feticismo capitalistico "subiettivizzazione del valore". Questa stessa formulazione potrebbe anche essere una semplice goffaggine verbale a condizione tuttavia che essa significhi quanto segue: il marxismo traduce la natura oggettivizzata e reificata della ricchezza sociale in *attività* oggettiva, e cioè indica la *genesi* di questo risultato reificato. In questo senso, cioè come teoria che svela il soggetto storico della ricchezza sociale, al marxismo può venir attribuito l'epiteto di "soggettivo". Ma Bigo intende "soggettivizzazione del valore" come astrazione e spiritualizzazione, come dimostra la sua interpretazione della critica marxista dei fisiocratici: Marx non critica il concetto di valore presso i fisiocratici come materialismo — come crede Bigo — ma come naturalismo, il che è qualcosa di diametralmente opposto. Una critica piú dettagliata delle interpretazioni tomistiche dell'opera di Marx è svolta da R. Garaudy, *Humanisme marxiste*, Paris, 1957, pagg. 61 e sgg. e da L. Goldmann, *Recherches dialectiques*, Paris, 1959, pagg. 303 e sgg.

cui sono avviluppate[5]. In questo caso, poco c'interessano le benevole affermazioni che Marx fu un autentico talento scientifico — il che ancora al tempo della prima guerra mondiale suonava come un'affermazione ingenua e grottesca — bensí c'interessano molto di piú il senso e il contenuto che vengono attribuiti al concetto "scienza". In una tale interpretazione la scienza viene radicalmente distinta dalla filosofia perché la concezione della scienza viene fondata sull'immagine del modello empirico, inteso come l'osservazione dei fatti e la loro analisi priva di qualsiasi premessa, il che però è un mero pregiudizio che viene ogni giorno regolarmente confutato dalla prassi stessa della scienza[6].

Liquidazione della filosofia?

Sforziamoci di considerare da un altro aspetto il problema che stiamo esaminando. Il rapporto della filosofia con l'economia nel "Capitale" può venir chiarito da un'analisi dello sviluppo spirituale di Marx? In questo caso non c'interessa tanto un'analisi dettagliata della sua storia intellettuale, quanto piuttosto un'indagine della sua logica interiore. Ma poiché ogni logica delle cose è distinta dalle costruzioni soggettivistiche

[5] Ostinato propagatore di una tale concezoine è Joseph Schumpeter, il quale dai suoi primi studi, *Epochen der Dogmen u. Metodengeschichte* dell'anno 1914, fino agli ultimi suoi libri, come *Kapitalismus, Socialismus, Demokratie*, distingue coerentemente Marx economista da Marx filosofo: "se Marx, di fatto, avesse preso a prestito elementi materiali di pensiero o anche soltanto il metodo dalle speculazioni metafisiche, non sarebbe che un ladruncolo indegno di essere preso in seria considerazione. Ma non lo ha fatto... nella sua officina Marx non ha messo in opera alcun principio superiore metafisico ma soltanto l'osservazione e l'analisi fattuale — vera o falsa" (*Dogmengeschichte*, pag. 81).

[6] "Una scienza dei meri fatti è un'assurdità" osserva giustamente Otto Morf in *Das Verhältnis von Wirtschaftstheorie u. Wirtschaftgeschichte bei Karl Marx*, Basel, 1951, pag. 17. Come risulta dalla precedente nostra esposizione l'interpretazione del "Capitale" data da Schumpeter è soltanto una delle teorie esistenti, il che sfugge alla critica svolta da Morf.

o dalle rappresentazioni della logica della cosa, la sua formulazione dev'essere il *risultato* dell'esame critico del materiale *empirico* che è punto di partenza e scopo dell'indagine: soltanto in quanto il materiale empirico viene raccolto nella sua massima interezza e la svelata "logica interiore" è in grado di cogliere nella sua concretezza questa stessa interezza, è in grado cioè di attribuirle un significato obiettivo e di spiegarla, soltanto a questa condizione l'indagine può pretendere di essere critica e scientifica. Il significato obiettivo e l'intera problematica del testo si manifestano mediante la sua integrazione nell'"atmosfera" spirituale e nella realtà storico-sociale. L'indagine dello sviluppo spirituale di un pensatore o di un artista non può quindi venir condotta mediante un racconto irriflesso della vita e delle azioni o mediante un "commento" problematico dei fatti e delle opinioni.

Nel nostro campo visivo cade il problema se nel corso del processo intellettuale di Marx il rapporto di filosofia ed economia (scienza) si sia modificato, ossia in qual modo Marx abbia concepito e formulato il loro rapporto nelle singole fasi del suo pensiero. Un tale problema già da parecchi anni si trova al centro dell'attenzione dei marxisti e dei marxologhi nelle note discussioni sul "giovane Marx". Ma il bilancio di una tale discussione non è affatto confortante. Invece di un'indagine concreta ci vengono offerte delle generiche avvertenze metodologiche, e gli stessi commentari, per lo piú condotti in modo del tutto indipendente dalle autorità metodologiche riconosciute, sono straordinariamente sterili. Se è giusto — come generalmente viene ripetuto — che l'anatomia dell'uomo costituisce una chiave per l'anatomia della scimmia e che la comprensione dell'opera del giovane Marx deve risultare dalla comprensione dell'opera del Marx maturo e del marxismo rivoluzionario che si veniva sviluppan-

do, ci aspetteremmo che tutti i sostenitori di un tale principio l'avessero anche rispettato e ci avessero dato un'interpretazione dei "Manoscritti" sul fondamento dell'*analisi* del "Capitale". In realtà i "Manoscritti" vengono interpretati isolatamente, fuori dell'intero sviluppo di Marx (il che è anche una delle cause per cui decine di articoli sul tema: Il giovane Marx, sono cosí stereotipate, tediose e superficiali) e il modo in cui la loro problematica viene affrontata presuppone una rappresentazione confusa della dinamica dello sviluppo intellettuale di Marx. Una tale confusione — che equivale a mancanza di senso critico — è la fossa della scienza e dell'interpretazione scientifica, giacché l'indagine si muove con ingenua sicurezza su un terreno che è intimamente problematico. L'ingenuità acritica non immagina che per comprendere uno sviluppo spirituale e la sua problematica sono necessari degli specifici mezzi concettuali, senza i quali il materiale empirico o è incomprensibile e inattingibile, oppure dice cose prive di senso e occulta la sua "verità nascosta". Grazie allo studio di un numero sufficientemente elevato di "casi", è possibile stabilire alcuni modelli fondamentali o schemi della dinamica dello sviluppo spirituale. La funzione di tali modelli è duplice: in primo luogo costituiscono una *rappresentazione intuitiva* dello sviluppo spirituale nel suo *complesso* e della sua *dinamica* (la direzione, le curve, i regressi, le complicazioni, le svolte), in secondo luogo costituisce un mezzo concettuale *per comprendere* le singole opere, le tappe, le opinioni particolari. Pur senza avere pretese di completezza o di arrivare a una caratterizzazione esauriente, crediamo che la grande maggioranza dei "casi" possa venir assegnata ad uno dei seguenti modelli fondamentali della dinamica dello sviluppo spirituale:

1. *modello dello sviluppo empirico evolutivo*, nel quale, partendo da un dato fondamento elementare, sotto l'influsso degli avvenimenti e per reazione a essi, la concezione del mondo si arricchisce, si approfondisce, si universalizza, si libera degli elementi sorpassati o errati e li sostituisce con elementi adeguati;

2. *modello dello sviluppo critico-evolutivo*, che si distingue per la recisa separazione delle singole tappe, il che significa passaggio da una concezione del mondo ad un'altra, conversione da un "credo religioso" a un altro, per cui il passato o la tappa precedente vengono negati come unilateralità, errore o aberrazione;

3. *modello dello sviluppo concretizzante in senso integrale*, nel quale, all'inizio della riflessione creativa, viene formulata una ricca concezione del mondo, i cui motivi e problemi *fondamentali* non verranno mai abbandonati né sorpassati, bensí determinati, sviluppati, precisati e formulati esattamente grazie allo studio e alla prassi.

Lo schema inconscio e non analizzato della maggior parte delle interpretazioni dello sviluppo spirituale di Marx presuppone che lo sviluppo dai "Manoscritti" al "Capitale" equivalga al passaggio dalla filosofia alla scienza. Sia che questo processo venga valutato positivamente o negativamente, come progresso o come decadenza[7], il suo tratto caratteristico rimane il graduale abbandono della filosofia e della problematica filosofica a vantaggio della scienza e della problematica scientifica esatta[8]. Nello sviluppo spirituale di Marx viene

[7] Per la maggior parte degli interpreti di Marx si tratta di uno sviluppo positivo, mentre i marxologi cristiani ed esistenzialisti vedono in esso il fallimento. Nell'uno e nell'altro caso si parte da un'errata rappresentazione e interpretazione del "Capitale".

[8] Lo sviluppo di Marx s'intende come passaggio dalla concezione filosofica dell'alienazione al concetto economico del feticismo mercantile, oppure come passaggio dalla dialettica di soggetto-oggetto alla "dialettica" oggetto-oggetto. (Vedi *Sur le jeune Marx*, "Recherches internationales",

incarnata e realizzata l'esigenza radicale della sinistra hegeliana: *la liquidazione della filosofia.*

Come può venire eliminata la filosofia e come è stata eliminata nell'opera di Marx?

La filosofia viene eliminata per il fatto stesso che viene realizzata.

La filosofia viene eliminata per il fatto che essa si trasforma in una teoria dialettica della società.

La filosofia viene eliminata per il fatto che essa si frantuma e sopravvive soltanto come scienza residua: come logica formale e logica dialettica.

La filosofia viene eliminata per il fatto stesso che viene realizzata. Una tale formulazione è anzitutto un'espressione *idealistica* del rapporto di filosofia e realtà: la realtà con le sue contraddizioni ha trovato nella filosofia un'espressione storica adeguata, e l'espressione filosofica delle contraddizioni reali diventa forma ideologica della prassi, la quale appunto risolve le contraddizioni. La filosofia, in rapporto alla realtà, svolge un duplice compito: il tempo, la società, la classe sviluppano in essa e nelle sue categorie la propria *autocoscienza* e allo stesso tempo nella filosofia e nelle sue categorie le forme categoriali trovano la propria prassi storica. La filosofia non "si realizza", ma è il reale che "filosofa", che trova nella filosofia tanto la forma storica di una presa di coscienza quanto la forma ideologica della prassi, e cioè del suo proprio movimento pratico e della soluzione delle contraddizioni. "L'eliminazione della filosofia attraverso la sua realizzazione" significa che il movimento sociale passa per la coscienza e si crea nella coscienza le forme categoriali della propria realizzazione. In secondo luogo la "realizzazione della filosofia" è un'espressione capovolta per indicare

Paris, 1960, n. 19, pagg. 173-74 e 189). Gli autori non hanno badato al fatto che con i loro "passaggi" si giunge ad una stupefacente trasformazione di Marx stesso, che viene ricostruito come un positivista.

la realizzazione delle *possibilità* contenute allo stato latente nella realtà.

Nella concezione idealistica questi rapporti sono posti a testa in giú e la relazione tra l'originale (realtà) e la "fotografia" (filosofia) è capovolto. La realtà viene concepita come filosofia realizzata o non realizzata; dal momento che l'originale è superiore alla copia, la verità della realtà dev'essere concepita *in funzione* della filosofia quale originale. Nella formulazione radicale dell'eliminazione della filosofia attraverso la sua realizzazione non sono espresse né la verità della filosofia né la verità della realtà, bensí soltanto la contraddittorietà di un utopismo che vuole realizzare un *riflesso* della realtà[9]. Poiché la filosofia è concentrazione della realtà o dell'epoca in *pensieri*, la coscienza filosofica può cadere nell'illusione che la realtà sia un riflesso della filosofia e che pertanto la realtà in rapporto alla filosofia sia qualcosa che sarà o che dev'essere realizzato. La filosofia in una tale prospettiva idealistica diventa realtà non realizzata. Ma la filosofia non deve soltanto venir realizzata, ma deve anche venire eliminata attraverso la realizzazione, poiché la sua esistenza è espressione di una realtà non razionale. La stessa esistenza della filosofia è espressione alienata di una realtà alienata. Eliminare l'alienazione significa: eliminare la irrazionale realtà perpetuatasi fino ad oggi, creare una realtà razionale come realizzazione della filosofia; allo stesso tempo, per mezzo di tale realiz-

[9] Si tratta essenzialmente dello stesso caso di idealismo e utopia che Marx ha scoperto nel socialismo piccolo-borghese dei seguaci di Proudhon: "ciò che distingue questi socialisti dagli apologeti della borghesia è da un lato il sentimento della contraddittorietà del sistema, dall'altro lato l'utopismo, il fatto di non afferrare la distinzione necessaria tra la forma reale e quella ideale della società borghese, il fatto conseguente di addossarsi la fatica superflua di voler realizzare di bel nuovo l'espressione ideale, l'immagine ottica deformata e riflessa che la realtà come tale proietta da se stessa."

zazione, distruggere la filosofia, perché la sua esistenza denuncia l'irrazionalità del reale[10].

Considerata da questo punto di vista la parola d'ordine della eliminazione della filosofia attraverso la sua realizzazione è una finzione escatologica. Anzitutto non è vero che la filosofia è soltanto un'espressione alienata di una situazione alienata e che essa esaurisca il proprio carattere e il proprio compito in una tale qualifica. Falsa coscienza, in senso assoluto, può esserlo una determinata filosofia storica, la quale tuttavia, dal punto di vista proprio della filosofia, della filosofia nel senso autentico della parola, *non è* una filosofia, bensí soltanto una sistematizzazione o un'interpretazione dottrinaria dei pregiudizi e delle opinioni del tempo, cioè un ideologismo. L'idea che la filosofia *debba* essere un'espressione alienata di un mondo capovolto perché è sempre stata una filosofia di classe, può sorgere da una errata lettura del *Manifesto comunista*. Una tale idea vive nella supposizione che si debba leggere: "La storia dell'umanità non esiste, si danno soltanto delle storie delle lotte di classe" là dove nel testo sta invece scritto: "Fino ad oggi la storia dell'umanità *è* storia della lotta di classe." Dal che si deduce: pertanto ogni filosofia è sempre soltanto filosofia di classe. Nella realtà, nella storia che si è svolta fino ad oggi, l'elemento di classe e l'elemento umano hanno sempre operato e operano in unità dialettica: ogni tappa storica dell'*umanità* è stata sempre fatta trionfare e rappresentata da una determinata *classe*, e l'umanità

[10] "Quando la ragione — cosí come la organizzazione razionale della società — sia stata realizzata, anche la filosofia diventa priva di oggetto... La costruzione filosofica della ragione viene risolta mediante la creazione della società razionale." H. Marcuse, *Philosophie u. kritische Theorie*, "Zeitschrift f. Sozialforschung", Paris, 1937, Jhg. VI, pagg. 632, 636. Nella dottrina della "teoria critica" (Horkheimer, Marcuse) la filosofia si "annulla" in due modi; sia mediante la realizzazione, sia mediante la trasformazione in teoria sociale.

e l'umanismo hanno avuto ed hanno un contenuto storico concreto che costituisce tanto la loro concretizzazione quanto un limite storico. La storicità della realtà viene periodicamente scambiata per la storicità, per la riduzione alle condizioni determinate e la filosofia viene volgarmente concepita come espressione della situazione, e non come la verità reale.

La parola d'ordine della "realizzazione della filosofia" presenta molti significati. Com'è possibile riconoscere se la filosofia e soltanto la filosofia si è effettivamente realizzata, oppure se si "realizza" qualcosa che non è filosofia, qualcosa che oltrepassa o che non raggiunge la filosofia? E se la filosofia si realizza effettivamente, ciò significa forse che essa si realizza pienamente e senza residui e che la realtà è assoluta identità di coscienza ed essere? Oppure la filosofia con alcune idee "oltrepassa" la realtà e appunto per merito loro essa entra in contraddizione con la realtà? Cosa vuol dire che la società borghese costituisce la realizzazione del pensiero illuministico? La filosofia dell'epoca borghese nella sua totalità è forse identica con la totalità della società borghese? E se la società borghese è la filosofia dell'epoca borghese incarnata, il tramonto del mondo capitalistico porterà alla fine di quella filosofia? Chi deve giudicare e chi giudicherà in futuro se attraverso la eliminazione della filosofia si è realizzata la *ragione* e se la realtà è effettivamente razionale? Quale istanza della coscienza umana può conoscere se la realtà non è stata soltanto razionalizzata e se la ragione non si attua nuovamente nella *forma* della non-ragione? Il fondamento di tutte le oscurità elencate sta nella profonda contraddittorietà dello stesso concetto di ragione e di realtà propria ad ogni concezione escatologica: fino ad ora è esistita la storia, ma la storia finisce nel momento critico. Nella *terminologia* dinamica si svela un contenuto *statico*; la ragione è storica e

dialettica *soltanto fino ad una determinata* fase storica, fino all'epoca del capovolgimento, dopodiché essa si trasforma in una ragione soprastorica e non dialettica.

Nella formulazione escatologica della eliminazione della filosofia attraverso la sua realizzazione è adombrato *l'autentico problema* dell'epoca moderna: l'uomo ha ancora bisogno della filosofia? Il posto e il compito della filosofia nella società sono forse cambiati? Qual è il compito svolto dalla filosofia? Si sta cambiando la natura della filosofia? Naturalmente questi problemi non toccano il fatto empirico che la filosofia esiste ancora, che essa viene professata, che si scrivono dei libri su argomenti filosofici, che la filosofia costituisce un ramo e un impiego particolare. Il problema è un altro: la filosofia è ancora sempre una forma specifica della coscienza di cui l'uomo ha *assoluto* bisogno per cogliere la *verità* del mondo e per l'*esatta* comprensione del suo posto nel mondo? Nella filosofia si fa ancora la realtà e la filosofia viene ancora considerata come il campo in cui viene effettuata la distinzione della verità dall'opinione, o invece la filosofia, dopo la mitologia e la religione, si è attribuita il compito di mistificatore universale, di necessario *medium* spirituale per mezzo del quale viene attuata la mistificazione? Oppure la filosofia è stata privata anche di quest'onore perché la tecnica moderna si è procurata con i "mass media" dei prezzi piú efficaci di mistificazione, e pertanto la sua esistenza sta soltanto a testimoniare che la tante volte annunciata realizzazione della ragione non è *ancora* cominciata? Oppure il periodico alternarsi del millenarismo con la delusione scettica e la permanente discordanza della ragione con la realtà stanno forse a testimoniare che la ragione e la realtà sono effettivamente dialettiche che la loro sospirata assoluta identità equivarrebbe all'*eliminazione* della dialettica?

Un altro modo di liquidazione della filosofia è la sua

trasformazione in "teoria dialettica della società", ovvero la sua dissoluzione nella scienza sociale. È possibile osservare l'eliminazione della filosofia sotto questo aspetto in due fasi storiche: la prima al momento della genesi del marxismo, quando Marx in rapporto ad Hegel si presenta come il "liquidatore" della filosofia e il fondatore della teoria dialettica della società[11]; la seconda, nello svolgimento dell'insegnamento di Marx, che nei circoli dei seguaci viene inteso come scienza sociale e sociologia[12].

Il sorgere del marxismo viene spiegato sullo sfondo della *dissoluzione* del sistema hegeliano quale punto culminante della filosofia borghese. La sintesi e la totalità della filosofia hegeliana si sono decomposte nei loro elementi, ognuno dei quali viene assolutizzato e crea il fondamento di una *nuova* teoria: il marxismo e l'esistenzialismo. L'indagine storica ha giustamente dimostrato[13] che allo sfacelo del sistema hegeliano non si determinò un vuoto intellettuale; lo stesso termine di "sfacelo" nasconde o maschera la ricca attività filosofica nella quale nacquero due notevoli tendenze filo-

[11] Su questa concezione è fondato il libro di Herbert Marcuse, *Reason and Revolution*, 2ª ed., New York, 1954. Il passaggio da Hegel a Marx è significativamente definito: "From philosophy to social theory" (pagg. 251-257), e l'esposizione della dottrina marxista viene svolta nel capitolo intitolato: "The foundation of the dialectical theory of society" (pagg. 258-322). Questa concezione fondamentale venne formulata da Marcuse già negli anni trenta nei suoi articoli per la "Zeitschrift für Sozialforschung" di Horkheimer. Per quanto è possibile giudicare dagli ultimi scritti, l'autore si rende fino ad un certo punto conto della problematicità della sua tesi fondamentale, anche se permane nel suo ambito: "la 'subversion' matérialiste de Hegel par Marx... n'était par le passage d'une position philosophique à une autre, ni de la philosophie à la théorie sociale, mais plutôt la reconnaissance de ce que les formes de vie établies avaient atteint l'étape de leur négation historique." H. Marcuse, *Actualité de la dialectique*, "Diogène", 1960, n. 31, pag. 96.

[12] Specialmente Max Adler e sotto un aspetto piú volgare Karl Kautsky. In ogni caso la sociologia marxista deve venir completata da una filosofia non marxista, da Kant, da Darwin o da Mach.

[13] Specialmente Karl Löwith, *Von Hegel zu Nietzsche* [tr. it. *Da Hegel a Nietzsche*, Torino, Einaudi, 1959], New York, Zürich, 4. Aufl. 1958.

sofiche: il marxismo e l'esistenzialismo. L'insufficienza di tali scoperte consiste nel fatto che la filosofia hegeliana viene concepita come punto culminante e sintesi, in paragone alla quale Marx e Kierkegaard rappresentano necessariamente delle concezioni unilaterali. Un tale modo di vedere è incoerente. Da un punto di vista astratto, è possibile accettare una qualsiasi delle tre concezioni filosofiche citate, considerarla come assoluta e dal punto di vista di questa criticare le due restanti come incarnazione dell'unilateralità. Dalla posizione assolutizzata del sistema hegeliano l'ulteriore sviluppo si manifesta come dissoluzione della verità totale e le singole correnti filosofiche come elementi della dissoluzione stessa, resi autonomi. Dal punto di vista di Kierkegaard la filosofia hegeliana è un morto sistema di concetti, nel quale non c'è posto per l'individuo e per la sua esistenza: è vero che Hegel ha costruito un palazzo per le idee, ma ha lasciato la gente nelle catapecchie. Il socialismo è una prosecuzione dell'hegelianismo[14]. Il marxismo critica l'hegelianismo e l'esistenzialismo come due varietà dell'idealismo, come idealismo oggettivo e soggettivo. Ma dov'è il criterio oggettivo dell'"assolutezza" della propria concezione? A quali condizioni un'ipotesi diventa realtà? L'opinione diventa verità se essa dimostra la verità della propria opinione, se offre una prova della sua verità. Condizione *sine qua non* di una tale dimostrazione è la capacità di comprendere mediante un'attività filosofica le altre concezioni, di saper spiegare tanto la loro legittimità storica, quanto allo stesso tempo le condizioni storiche del loro superamento, di realizzare nella sua propria esistenza *la verità* delle concezioni criticate e *per ciò stesso* dimostrare la loro unilateralità, limitatezza e falsità. Ma dal momento che la verità di una tale

[14] Vedi S. Kierkegaard, *Kritik der Gegenwart*, Innsbruck, 1914.

dimostrazione è una verità storica, e cioè una verità che sempre di nuovo si costituisce e sempre di nuovo *dimostra la propria verità*, lo sviluppo storico di tale verità comprende anch'esso delle tappe, nelle quali la "verità assoluta" o la verità della "posizione assoluta" *si scinde* praticamente negli elementi che essa ha storicamente superato e compreso in se stessa. In determinate tappe storiche la filosofia materialistica si può decomporre nella filosofia dello "spirito assoluto" (hegelismo) il cui complemento critico integrativo è la filosofia dell'esistenza e il moralismo. Questa è del resto anche una prova indiretta che Hegel e Kierkegaard possono venir compresi dal punto di vista di Marx, ma non il contrario.

Uno degli argomenti dell'eliminazione dialettica della filosofia nella scienza sociale è l'affermazione che il capovolgimento materialistico di Hegel non costituisce il passaggio da una posizione filosofica ad un'altra, e pertanto neppure una prosecuzione della filosofia. Una simile affermazione è estremamente inesatta in quanto maschera il *carattere specifico* del "passaggio" da Hegel a Marx. Dal punto di vista della dialettica materialistica la storia della filosofia — sia nel suo complesso che nelle singole tappe — non può venir spiegata come "passaggio da una posizione filosofica ad un'altra", poiché una tale spiegazione presuppone uno sviluppo immanente delle idee, che è negato dal materialismo. Se lo sviluppo da Hegel a Marx *non è* il passaggio da una posizione filosofica ad un'altra, da ciò non se ne deduce però in nessun modo la necessità della "eliminazione della filosofia", cosí come lo sviluppo da Descartes ad Hegel non ha liquidato la filosofia, anche se esso non è stato (*soltanto*) il passaggio da una posizione filosofica ad un'altra. Altrettanto confuso è il secondo argomento, che afferma che "...tutti i concetti filosofici della teoria marxista sono

delle categorie sociali ed economiche, mentre le categorie sociali ed economiche hegeliane sono tutte dei concetti filosofici"[15]. Anche in questo caso il generale viene presentato come particolare, e pertanto ne viene messa in ombra la specificità.

La critica materialistica scopre in *tutte* le filosofie — anche in quelle piú astratte — un contenuto sociale ed economico perché il soggetto che elabora la filosofia non è uno "spirito" astratto, ma un uomo storico concreto che riflette nel suo pensiero la totalità del reale, che comprende anche la sua posizione sociale. In ogni concetto questo "contenuto sociale ed economico" è contenuto come momento della *relatività*, dato che relatività significa tanto grado di approssimazione e inesattezza, quanto *allo stesso tempo* capacità di *perfezionamento* e di precisazione della conoscenza umana. Se in ogni e qualsivoglia concetto è sempre incluso il momento della relatività, ciò significa che *ogni* concetto è tanto un gradino *storico* della conoscenza umana, quanto un momento del suo *perfezionamento*. Ma nella teoria dell'"eliminazione della filosofia" il "contenuto sociale ed economico" dei concetti è concepito soggettivisticamente. Nel passaggio dalla filosofia alla teoria dialettica della società non viene realizzato soltanto il passaggio dalla filosofia alla non-filosofia, bensí vengono anzitutto capovolti il significato e il senso dei concetti scoperti dalla filosofia. Nell'affermazione che tutti i concetti filosofici della teoria marxista sono categorie sociali ed economiche si esprime la *duplice metamorfosi* a cui il marxismo venne sottomesso già al momento del "passaggio dalla filosofia alla teoria sociale": in primo luogo viene lasciata nell'ombra la realtà storica che costituisce la *scoperta* della natura dell'economia. In secondo luogo l'uomo viene spinto

[15] Marcuse, *Reason and Revolution*, pag. 258.

nella prigione della soggettività: se tutti i concetti, per la loro essenza, sono categorie sociali ed economiche, essi esprimono *soltanto* l'essere sociale dell'uomo, diventano forme di autoespressione dell'uomo, e ogni forma di oggettivazione è soltanto un tipo di reificazione.

Con la dissoluzione della filosofia in teoria dialettica della società il *significato* della scoperta storica del diciannovesimo secolo viene stravolto addirittura nel suo contrario: la prassi ormai non è piú la sfera dell'umanizzazione dell'uomo, della creazione della realtà umano-sociale e allo stesso tempo dell'*apertura* dell'uomo verso l'essere e la verità delle cose; essa bensí si è trasformata in chiusura: la socialità è una grotta dove l'uomo è rinchiuso. Le immagini, le rappresentazioni e i concetti, che l'uomo considera riproduzione spirituale della natura, di processi materiali e di cose che esistono indipendentemente dalla sua coscienza, sono in "realtà" proiezione sociale, espressione della posizione sociale dell'uomo sotto la *forma* della scienza o dell'obiettività, oppure, in altre parole, sono immagini *false*. L'uomo è *murato* nella sua stessa socialità[16]. La prassi, che nella filosofia di Marx rendeva possibile tanto l'oggettivazione e la conoscenza obiettiva, quanto l'apertura dell'uomo verso l'essere, si converte in soggettività sociale e in chiusura: l'uomo è prigioniero della socialità[17].

Struttura del "Capitale"

Nelle frasi introduttive del "Capitale" di Marx si dice: "La ricchezza delle società nelle quali predomina

[16] Le rappresentazioni e i termini di cui si serve il diciannovesimo secolo, come questione sociale, romanzo sociale, poesia sociale sono del tutto estranei alla filosofia materialistica.

[17] L'espressione piú radicale di un tale soggettivismo è l'opinione che non esiste una scienza della società, bensí soltanto una coscienza di classe.

il modo di produzione capitalistico si presenta come un'"immane raccolta di merci", e la merce singola si presenta come sua *forma elementare*. Perciò la nostra indagine comincia con l'analisi della merce." La parte conclusiva dell'intera opera, il cinquantaduesimo capitolo, non finito, del terzo libro, è dedicata all'analisi delle classi. Esiste una connessione tra l'inizio e la conclusione del "Capitale", tra l'analisi della *merce* e l'analisi delle *classi*? Una simile questione ridesta diffidenze e dubbi. Non nasconderà essa, sotto il manto di una questione sottile, il fatto banale che ogni opera ha un inizio e una fine? Dietro una simile questione non si nasconderà l'arbitrio piú dispotico, che avendo letto per caso l'inizio e la chiusa del libro, li mette uno accanto all'altro e si dà l'aria di aver fatto una scoperta "scientifica"? Dove andrebbe a finire la scienza se dovesse investigare l'"interna connessione" delle frasi introduttive e conclusive? A rafforzare un tale dubbio si aggiunge anche la constatazione che la terza parte del "Capitale" venne pubblicata postuma, e il citato cinquantaduesimo capitolo è rimasto allo stadio di frammento. Non è escluso che il citato cinquantaduesimo capitolo sia soltanto una chiusa *casuale* e che tutta l'idea di una "piú profonda" connessione dell'inizio e della conclusione dell'opera, della merce e delle classi, sia fondata sulla sabbia.

Non è nostra intenzione indagare in qual misura l'edizione di Engels del terzo volume del "Capitale" risponda in tutti i dettagli alle intenzioni di Marx, e se effettivamente Marx abbia considerato conclusa la sua opera con il capitolo sulle classi. Le congetture e le illazioni di tal genere sono tanto piú inutili in quanto noi non concepiamo la connessione tra l'inizio e la conclusione del "Capitale" come mero legame tra la prima e l'ultima frase, tra il capitolo iniziale e

quello conclusivo, bensí come la struttura immanente o come il principio della struttura dell'opera.

Pertanto possiamo formulare in modo piú preciso la domanda iniziale: qual è il rapporto tra la struttura immanente del "Capitale" e la sua configurazione esteriore? Qual è la connessione tra il *principio strutturale* e l'espressione letteraria? L'analisi della *merce* e l'analisi delle *classi* sono soltanto il punto di partenza e la conclusione dell'esteriore distribuzione della materia, oppure nella loro connessione si manifesta la *struttura* dell'opera? Sebbene *tali* questioni non siano state poste fino ad oggi dalla letteratura, tuttavia la loro problematica non è nuova. Essa ad esempio si manifesta nel ritrovamento di punti di contatto tra il "Capitale" e la "Logica" di Hegel, oppure nei noti aforismi secondo i quali non è possibile comprendere perfettamente il "Capitale" senza aver studiato e compreso *tutta* la "Logica" di Hegel e che Marx non ci ha lasciato una Logica (con lettera maiuscola), bensí ci ha lasciato la logica del "Capitale"[18]. Parimenti tale problematica è contenuta nella supposizione che il "Capitale" sia allo stesso tempo la "Logica" e la "Fenomenologia" di Hegel[19]. E finalmente per alcuni aspetti essa si manifesta nella discussione — in certa misura artificialmente suscitata — relativamente alle ragioni per cui Marx mutò "nell'anno 1863" il piano originario del "Capi-

[18] Lenin, *Quaderni filosofici*, Milano, Feltrinelli, 1958, pagg. 171, 241. Lenin — com'è noto — non lesse la "Fenomenologia dello Spirito". Alla luce di questo semplice fatto assume un carattere particolarmente comico la discussione tra i filosofi francesi se la ricerca di una connessione tra il "Capitale" e la "Logica" sia una manifestazione di materialismo, mentre la scoperta di una connessione tra il "Capitale" e la "Fenomenologia dello Spirito" sarebbe manifestazione d'idealismo.

[19] Jean Hyppolite, *Etudes sur Marx et Hegel* [tr. it., *Saggi su Marx e Hegel*, Milano, Bompiani, 1963], Paris, 1955, pag. 55. Come dimostreremo anche in seguito, l'autore non è andato oltre la mera constatazione di questa connessione, il che tra l'altro si manifesta nella citazione di punti di contatto puramente casuali e marginali tra la "Fenomenologia dello Spirito" e il "Capitale".

tale" e lo sostituí con un nuovo piano, sulla cui base egli condusse l'elaborazione definitiva della sua opera[20].

In ogni caso si pone in evidenza la meditata *architettonica* e la *struttura* interna, minuziosamente distribuita, dell'opera come tratto appariscente del "Capitale". Marx stesso ha rilevato come una qualità della sua opera il fatto che essa "costituisce un tutto artistico" (*ein artistische Ganzes*). Dal che si potrebbe dedurre che la struttura del "Capitale" è un fatto "artistico", che si riferisce all'elaborazione letteraria della materia. L'autore ha dominato la materia scientifica, e per plasmarla letterariamente ha scelto la *forma* del "tutto artistico", o dell'"articolazione dialettica". I mutamenti di piano sarebbero poi facilmente spiegabili come tappe dell'elaborazione letteraria della materia scientificamente posseduta ed analizzata. Ma nello stesso luogo dove si parla del "Capitale" come di un "tutto artistico", Marx afferma la differenza del suo *metodo* dialettico dai procedimenti analitico-comparativi di Jakob Grimm[21]. L'architettura del "Capitale" come "tutto artistico" o "articolazione dialettica" sta quindi in connessione *tanto* con l'elaborazione letteraria della materia, *quanto* col metodo dell'esposizione scientifica. A questo punto generalmente le interpretazioni si arrestano poiché han-

[20] La discussione si è accesa intorno all'articolo di Henryk Grossmann, *Die Aenderung des ursprünglichen Aufbauplanes des Marxschen "Kapital" und ihre Ursachen.* (Archiv f. Geschichte des Soz. u. der Arbeiterbewegung", Leipzig, 1929, 14. Jhg., pagg. 305-308). Le edizioni posteriori dei manoscritti di Marx dimostrano che l'autore è partito da supposizioni infondate, cosicché ad esempio anche la datazione da lui proposta del mutamento del piano (estate 1863) non risponde a verità, perché Marx, già alla fine dell'anno 1862, possedeva un piano dettagliato dell'*attuale* configurazione del "Capitale". (Vedi "Archiv Marksa i Engelsa", Mosca, 1933, pag. XII.) Gli autori posteriori, come ad esempio O. Morf nell'opera citata, accolgono le tesi di Grossmann con delle riserve, oppure le accettano pienamente (vedi ad esempio Alex Barbon, *La dialectique du Capital*, "La Revue Internationale," Paris, 1946, n. 8, pagg. 124 e sgg.). Ma nessuno di essi sottopone a critica il modo stesso di porre il problema.

[21] La lettera di Marx ad Engels è del 31 luglio 1865.

no scoperto un terreno sul quale si possono condurre utili indagini a proposito della struttura logica del "Capitale" di Marx, paragonare la conformità e la differenza dei concetti logici e del loro uso in Marx e nella "Logica" di Hegel, oppure porsi un compito ancora piú ambizioso e astrarre dal "Capitale" un intero *sistema* di categorie della logica dialettica.

Ma il "Capitale" è un'opera economica e pertanto la sua struttura *logica* deve in qualche modo essere connessa con la struttura della *realtà* analizzata. La struttura del "Capitale" non è una struttura di categorie logiche a cui vengano sottoposte la realtà indagata e la sua elaborazione, bensí la *realtà* scientificamente analizzata è adeguatamente espressa nell'"articolazione dialettica", condotta e realizzabile in una determinata struttura logica *corrispondente*.

La natura propria della *realtà* è il punto di partenza sul cui fondamento la struttura del "Capitale" come "articolazione dialettica" è stata creata e partendo dal quale tale struttura può venir compresa e spiegata. L'elaborazione letteraria nella "forma" di un tutto artistico, il metodo dialettico di "sviluppo" e la scoperta della specifica natura della realtà indagata costituiscono le componenti fondamentali della struttura del "Capitale", delle quali le due prime sono *dipendenti* dalla terza e derivano da essa. Nell'articolazione esteriore e nell'elaborazione letteraria della materia è adeguatamente espressa la *natura* della *realtà* esaminata, e cioè compresa e scientificamente spiegata. Da ciò discende che la struttura del "Capitale" non è e *non può* essere stata costruita sul fondamento di un *solo* e unico schema. Se schema universale della struttura del "Capitale" fosse il processo dall'essenza al fenomeno, dall'interno, occulto nucleo alle apparenze fenomeniche[22],

[22] Vedi Hyppolite, op. cit., pag. 157.

l'articolazione *complessiva* dell'opera — condotta secondo un *tale* schema — differirebbe essenzialmente dai procedimenti particolari, fondati (spesso) sul processo perfettamente opposto che va dal fenomeno all'essenza. La forma sociale piú semplice del prodotto del lavoro in regime capitalista — la merce — viene analizzata da Marx dapprima nel suo aspetto *fenomenico,* e cioè come valore di scambio, e soltanto in seguito si procede all'esame della sua essenza: il valore.

Marx inizia la sua opera con l'analisi della *merce.* Che cos'è la merce? La merce è un oggetto *esteriore* e a prima vista è una cosa semplice. È la "grandezza" con cui l'uomo appartenente alla società capitalistica ha rapporti giornalieri e piú frequenti. Essa è l'ovvietà di questo mondo. Ma Marx, nel corso della sua analisi, dimostra che la merce è cosa banale e triviale *soltanto* apparentemente, mentre in realtà è cosa mistica e misteriosa. Essa non è soltanto un oggetto sensibilmente evidente, ma allo stesso tempo è anche una cosa sensibilmente soprasensibile.

Come sa Marx che la merce è la "forma concreta del prodotto lavorativo", il "concreto economico piú semplice", la "forma cellulare" nella quale sono contenute, *in modo occulto, non sviluppato e astratto*, tutte le determinazioni fondamentali dell'economia capitalistica? La nozione che la merce è la forma economica elementare del capitalismo può diventare punto *di partenza* dell'impostazione scientifica soltanto nel caso che l'intero svolgimento dell'esposizione *dimostri* la legittimità e la necessità di questo punto di partenza. Perché Marx potesse *partire* dalla merce come dalla totalità delle determinazioni astratte e non sviluppate del capitalismo, egli doveva *già* conoscere il capitalismo come totalità di determinazioni sviluppate. La merce poté diventare il punto di partenza dell'esposizione scientifica perché era noto il capitalismo nel

suo complesso. Dal punto di vista metodologico ciò significa la scoperta di una connessione dialettica tra un elemento e la totalità, tra un embrione non sviluppato e il sistema sviluppato e funzionante. La legittimità e la necessità della merce come punto *di partenza* dell'analisi del capitalismo è dimostrata nei primi tre libri del "Capitale", e cioè nella sua parte *teorica*. Un'altra domanda suona cosí: perché proprio Marx, alla metà del diciannovesimo secolo, giunse ad una tale conoscenza? La risposta è il quarto libro del "Capitale", la "Teoria del plusvalore" e cioè la parte storico-letteraria, nella quale Marx analizza le tappe decisive dello svolgimento del *pensiero* economico moderno.

Dalla forma elementare della ricchezza capitalistica e dall'analisi dei suoi elementi (duplice carattere della merce come unità di valore d'uso e di valore; valore di scambio come forma fenomenica del valore; duplice carattere della merce come espressione del duplice carattere del lavoro) l'indagine passa al movimento *reale* della merce (scambio delle merci) e configura il capitalismo come un sistema *creato* dal moto di un "soggetto automatico" (il valore), cosicché il sistema nel suo complesso si manifesta come un sistema — che si riproduce continuamente in proporzioni sempre piú vaste — di sfruttamento del lavoro altrui, e cioè come meccanismo di dominio del lavoro morto sul lavoro vivo, della cosa sull'uomo, del prodotto sul produttore, del soggetto mistificato sul soggetto reale, dell'oggetto sul soggetto. Il capitalismo è il sistema della totale reificazione o alienazione, sistema dinamico, ciclico, che viene dilatandosi e si riproduce nelle catastrofi; in esso gli "uomini" si presentano sotto le caratteristiche maschere di funzionari o agenti di questo meccanismo, cioè come sue parti o elementi.

La merce, che dapprima si manifesta come oggetto

esteriore o come banale cosa, svolge nell'economia capitalistica la funzione di *soggetto* mistificato e mistificante, il cui movimento *reale* crea il sistema capitalistico. Sia che il reale soggetto di questo moto sociale sia il valore oppure la merce[23], resta il fatto che i tre volumi teorici dell'opera di Marx seguono l'"odissea" di questo soggetto, e cioè *descrivono la struttura del mondo (economia) capitalistico quale viene creata dal suo movimento reale.* Osservare il reale movimento di questo soggetto significa: 1) fissare le leggi del suo movimento; 2) analizzare le *singole reali apparenze o forme* (*Gestalten*) che il soggetto crea nel corso del suo movimento o ai fini del suo movimento; 3) offrire un quadro del movimento stesso nel suo complesso.

Soltanto ora siamo arrivati a un punto in cui sono stati creati i presupposti per un paragone scientifico e un'analisi critica del "Capitale" di Marx e della "Fenomenologia dello spirito" di Hegel. Marx ed Hegel, nella costruzione delle loro opere, partono da un *comune* motivo simbolico intellettuale, diffuso nell'atmosfera culturale del loro tempo. Questo motivo proprio del tempo dell'opera letteraria, filosofica e scientifica è l'"odissea". Il soggetto (l'individuo, la coscienza individuale, lo spirito, la collettività) deve *andare in pellegrinaggio* per il mondo e conoscere il mondo per conoscere se stesso. La conoscenza del soggetto è possibile soltanto sulla base dell'attività del soggetto stesso sul mondo; il soggetto conosce il mondo soltanto in quanto egli interviene attivamente in esso, e soltanto mediante un'attiva trasformazione del mondo egli conosce se stesso. La conoscenza di *chi è* il soggetto

[23] Nel "Capitale" Marx considera come soggetto di tale processo il valore, mentre nella polemica contro Wagner degli anni 1881-82 al contrario egli afferma letteralmente che il soggetto è la merce, e non il valore. Vedi Marx, *Randglossen zu Wagners Lehrbuch. Das Kapital*, Moskau, 1932, pag. 842.

significa conoscenza dell'attività del soggetto stesso nel mondo. Ma il soggetto che torna a se stesso dopo essere stato in pellegrinaggio per il mondo è diverso dal soggetto che ha intrapreso quel pellegrinaggio. Il mondo che è stato attraversato dal soggetto è diverso, è un mondo mutato, giacché il semplice pellegrinaggio del soggetto per il mondo ha modificato il mondo stesso, ha lasciato delle tracce su di esso. Ma il mondo a sua volta *si manifesta* al soggetto in modo diverso al ritorno da come si era manifestato all'inizio del pellegrinaggio, perché l'esperienza ottenuta ha modificato la sua *visione* del mondo e in certo modo riflette la sua posizione verso il mondo, nelle sue variazioni dalla conquista del mondo alla rassegnazione nel mondo.

La "storia di un cuore umano" di Rousseau ("Emilio o dell'educazione"), il *Bildungsroman* tedesco nella classica versione del "Wilhelm Meister" di Goethe o nella versione romantica dell'"Heinrich von Ofterdingen" di Novalis, la "Fenomenologia dello spirito" di Hegel e il "Capitale" di Marx rappresentano il motivo dell'"odissea" nei vari campi della creazione culturale[24].

L'odissea dello *spirito* o la scienza dell'*esperienza della coscienza* non costituiscono il tipo unico o universale, ma soltanto uno dei modi nei quali l'odissea si è "realizzata". Se la "Fenomenologia dello spirito" è il "viaggio della coscienza naturale che giunge alla vera scienza" oppure il "viaggio dell'anima che attraversa la serie delle sue forme come una serie di tappe", affinché, "con una piena esperienza di se stessa", possa giungere alla "conoscenza di ciò che essa è per se stessa"[25],

[24] Sulla connessione della "Fenomenologia dello Spirito" di Hegel con il Bildungsroman tedesco ha attirato per primo l'attenzione — per quanto mi è noto — Josiah Royce, nell'opera *Lectures on Modern Idealism*, New Haven, 1919, pagg. 147-149.

[25] Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 3 Aufl., Leipzig, 1928, pag. 63. [*Fenomenologia dello Spirito*, 2ª ed. it., Firenze, La Nuova Italia].

cosí il "Capitale" si manifesta come "l'odissea" della concreta *prassi* storica, la quale passa dal suo elementare *prodotto* di lavoro attraverso una serie di forme reali, nelle quali l'attività pratico-spirituale degli uomini è oggettivata e fissata nella produzione, e termina il suo pellegrinaggio non con la conoscenza di ciò che essa è per se stessa, bensí con l'azione pratico-*rivoluzionaria* che *si fonda* su questa conoscenza. Per l'odissea dello *spirito* le forme reali della vita sono soltanto momenti necessari dello sviluppo della *coscienza*, la quale passa dalla coscienza comune alla scienza assoluta, dalla coscienza della vita di ogni giorno alla scienza assoluta della filosofia. Nella scienza assoluta il movimento non soltanto è giunto a compimento, ma è anche conchiuso. La conoscenza di per se stessa è attività, ma attività di un genere determinato: attività spirituale o filosofia, che viene svolta dal Filosofo (oppure come sintomaticamente propone un commento francese contemporaneo, dal *Sage*).

Il carattere *materialistico* della filosofia sul cui fondamento si svolgono le indagini scientifiche della problematica economica viene affermato nelle frasi iniziali del "Capitale": l'odissea non ha inizio con la coscienza, *perché* non è un'odissea dello *spirito*, essa *parte* bensí dalla merce, *perché* è l'odissea della concreta forma storica della prassi. La merce non è soltanto una cosa banale e mistica; non è soltanto una cosa semplice con un duplice carattere; non è soltanto un oggetto esteriore e una cosa sensibilmente percepibile; bensí essa è anche e anzitutto una cosa sensibilmente *pratica*, è *creazione ed espressione* di una determinata forma storica del *lavoro sociale*. Il problema originario del rapporto interiore tra l'inizio e la conclusione del "Capitale", della merce e delle classi, può adesso venir formulato nel modo seguente: in quale connessione si

trova la merce, *come forma storica del lavoro sociale degli uomini*, con l'attività pratico-spirituale di raggruppamenti umani nella produzione, che sono classi? Marx parte dalla forma storica del *prodotto* sociale, descrive le leggi del suo movimento, ma tutta l'analisi *culmina* nella constatazione che in *quelle* leggi vengono in certo modo espressi i rapporti sociali dei *produttori* con la loro *attività* produttiva. Descrivere il modo di produzione capitalistico nella sua totalità e concretezza significa descriverlo come un processo che ha in se stesso la propria legge, e cioè come un processo che si svolge senza la coscienza e indipendentemente dalla coscienza degli uomini, ma anche come un processo alle cui leggi appartiene anche il modo in cui gli uomini *prendono coscienza* del processo stesso e della loro posizione all'interno di esso[26]. Il "Capitale" di Marx non è una *teoria*, bensí una *critica* teorica o una teoria *critica* del capitale. Esso non è soltanto una descrizione delle configurazioni oggettive del movimento sociale del capitale e delle *forme di coscienza* ad esse corrispondenti, degli agenti del movimento stesso, bensí, in unità indissolubile con la ricerca delle leggi oggettive del *funzionamento* del sistema (che comprende interruzioni e crisi), esso indaga anche la genesi e la configurazione del *soggetto* che attua la distruzione *rivoluzionaria* del sistema. Il sistema è descritto nella sua totalità e concretezza se vengono scoperte le leggi immanenti del suo movimento e della sua distruzione. La *conoscenza* o la *presa di coscienza*

[26] Del rapporto tra gli uomini nello scambio e nella produzione Marx scrive: "In primo luogo il loro rapporto è praticamente dato. Ma in secondo luogo, per il fatto che sono uomini, *il loro rapporto è dato per loro in quanto rapporto*. Il modo in cui esso per loro è dato, o in cui si riflette nel loro cervello, deriva dalla natura del rapporto stesso." Marx, *Das Kapital*, Hamburg, 1867, pag. 38. Nell'ultima edizione questo passo è stato espunto.

della natura del sistema stesso come sistema di sfruttamento sono la *conditio sine qua non* affinché l'odissea della forma storica della prassi giunga a compimento nella prassi *rivoluzionaria*[27]. Marx definisce una tale presa di coscienza come presa di coscienza storica[28].

[27] Nella lettera ad Engels del 30 aprile 1868 Marx traccia l'interna connessione dei tre libri del "Capitale", e conclude: "Finalmente siamo giunti alle *forme fenomeniche* dalle quali parte l'economista volgare: la rendita fondiaria che deriva dalla terra, il reddito (interesse) che deriva dal capitale, il salario che deriva dal lavoro... giacché questi tre fattori (il salario, la rendita fondiaria e il reddito) sono le fonti delle entrate di tre classi: dei proprietari terrieri, dei capitalisti e degli operai salariati, e il risultato *definitivo* è la *lotta di classe*, con la quale ha termine il moto e che conclude tutta questa porcata." L'interna connessione della merce e delle classi viene qui chiaramente affermata.

[28] "Il riconoscimento del prodotto come qualcosa di suo proprio (sc. della facoltà lavorativa) e la critica della separazione dalle sue condizioni di realizzazione come di qualcosa di indebito e di forzato, rappresenta una presa di coscienza enorme." Marx, *Grundrisse*, pag. 366.

L'UOMO E LA COSA
O LA NATURA DELL'ECONOMIA

L'analisi critica ha dimostrato che i singoli aspetti reificati dell'economia sono momenti reali della realtà; inoltre ha dimostrato che questi momenti reificati vengono fissati nelle teorie o nelle ideologie, e si manifestano come "cura", "homo oeconomicus" e "fattore economico" nelle varie tappe dello sviluppo intellettuale. In questi aspetti dell'economia, allo stesso tempo soggettivi e oggettivi, e che non soltanto esistono per la coscienza, ma in certo modo sono manifestazioni dell'economia, abbiamo anche cercato i mezzi che ci mettessero in condizione di scoprire la natura propria dell'economia. L'analisi non è stata soltanto una critica delle *concezioni* e delle reali configurazioni reificate dell'economia, bensí ha svelato allo stesso tempo sotto determinati aspetti la natura dell'economia stessa. L'analisi ulteriore dovrà dimostrare la natura propria dell'economia, la qual cosa getterà a sua volta nuova luce sui suoi singoli momenti reificati.

Essere sociale e categorie economiche

Se le categorie economiche sono "forme dell'essere", "determinazioni esistenziali" del soggetto sociale, l'*essere* sociale si svela nella loro analisi e sistemazione dialettica. Nello svolgimento dialettico delle categorie

economiche l'essere sociale si riproduce spiritualmente. Qui si dimostra nuovamente perché la sistematizzazione delle categorie economiche nel "Capitale" non può venir presentata neppure nella progressione della storicità fattuale o nella coerenza della logica formale, e perché lo sviluppo dialettico è diventato l'unico modo possibile della struttura logica dell'essere sociale.

Non è giusto affermare che ogni categoria economica del "Capitale" di Marx è allo stesso tempo una categoria filosofica (H. Marcuse), ma è vero che soltanto un'analisi filosofica, che oltrepassi l'ambito della scienza specializzata e che riveli *cos'è la realtà e com'è formata la realtà umano-sociale* rende possibile la comprensione dell'essenza delle categorie economiche e pertanto ci fornisce la chiave alla loro analisi critica. Le categorie economiche non dicono di se stesse che cosa sono. Nella vita sociale esse piuttosto danno l'impressione di misteriosi geroglifici. Pertanto anche l'affermazione che l'essere sociale è costituito dall'interesse, dal salario, dal denaro, dalla rendita, dal capitale e dal plusvalore, desta una giustificata impressione di arbitrio e di assurdità. Finché la scienza economica ha osservato il *movimento* delle categorie economiche, essa non si è mai posta il problema di che cosa *siano* queste categorie, e pertanto non le venne neppure in mente di cercare una connessione interna tra le categorie economiche e l'essere sociale. D'altra parte, perché una tale connessione potesse venir scoperta, avrebbe dovuto esistere una *concezione della realtà* diversa da quella che l'economia classica presupponeva. L'analisi di una determinata realtà — in questo caso dell'economia del capitalismo — è cosa che riguarda la scienza, l'economia politica. Ma affinché una tale scienza sia autentica scienza e non rimanga ai margini della scienza come il filosofeggiare sui fenomeni economici (Moses Hess) o come la sistemazione dottrinaria delle rappresenta-

zioni della realtà economica (economia volgare), essa deve discendere da un giusto concetto della realtà sociale, che non è e non può essere affare di una scienza speciale.

Allo stesso modo le categorie economiche non sono categorie filosofiche, ma la scoperta di ciò che le categorie economiche sono e pertanto la loro analisi critica discende necessariamente da una concezione filosofica della realtà, della scienza e del metodo. L'analisi critica, la quale dimostra che le categorie economiche non sono ciò che appaiono né ciò per cui le gabella la coscienza acritica, e rivela in esse l'occulto nucleo interno, deve allo stesso tempo dimostrare — se vuole restare al livello della scienza — che la loro apparenza categoriale è una manifestazione *necessaria* dell'interna essenza. Un tale procedimento — in cui la pseudoconcretezza viene liquidata per venir dimostrata come *necessaria* forma fenomenica — non oltrepassa ancora in nessun modo l'ambito della filosofia (cioè di Hegel). Soltanto la dimostrazione che le categorie economiche sono forme storiche dell'oggettivazione dell'uomo, e che, come prodotti della prassi storica, possono venir superate soltanto da un'attività pratica, indica i limiti della filosofia e il punto in cui ha inizio l'attività rivoluzionaria. (Se Marx calca le orme della scienza classica e rifiuta le romanticherie, anche se a prima vista sarebbe piú logico il contrario, ciò accade perché la scienza classica ha offerto un'analisi del mondo fattosi oggettuale, mentre le romanticherie sono solo una protesta contro la disumanità di quel mondo, e in questo senso esse sono al tempo stesso un suo prodotto, e pertanto qualcosa di derivato e di secondario). L'analisi delle categorie economiche non è priva di presupposti: suo presupposto è la concezione della realtà come processo pratico di produzione e riproduzione dell'uomo sociale. Un'analisi condotta in tal modo ri-

vela nelle categorie economiche le forme fondamentali o elementari dell'oggettivazione, e cioè l'esistenza oggettiva dell'uomo come essere sociale. È evidentemente esatto — e fino a questo punto l'economia classica ha ragione contro tutte le proteste romantiche — che l'economia come sistema o totalità esige e crea l'uomo dal punto di vista del sistema stesso, cioè accoglie l'uomo nel sistema in quanto l'uomo presenta determinate caratteristiche, e cioè in quanto esso è ridotto all'"uomo economico". Ma proprio perché l'economia è la forma elementare dell'oggettivizzazione, è unità oggettivizzata e realizzata di soggetto e oggetto, è attività pratica oggettivizzata dell'uomo, proprio per questo in un tale rapporto non si sviluppa soltanto l'oggettiva ricchezza sociale, ma allo stesso tempo anche le soggettive qualità e facoltà degli uomini. "Nell'atto stesso della riproduzione non si modificano soltanto le condizioni oggettive — per esempio: un villaggio diventa una città, un deserto diventa un terreno coltivato — ma si modificano gli stessi produttori, in quanto essi traggono nuove qualità da se stessi, sviluppano se stessi nella produzione e si trasformano, creano nuove forze e nuove rappresentazioni, nuovi modi di relazione, nuove esigenze e un nuovo linguaggio[29]."

Le categorie economiche esprimono le "forme dell'essere" o le "determinazioni esistenziali" del soggetto

[29] Marx, *Grundrisse*, pag. 394. Negli anni trenta la pubblicazione dei primi "Manoscritti economico-filosofici" di Marx ha destato una viva sensazione e ha dato origine ad una vasta letteratura, mentre la pubblicazione dei "Grundrisse", che sono lavori preparatori al "Capitale" del Marx dell'epoca *matura*, degli anni cinquanta, e costituiscono un termine medio straordinariamente importante tra i "Manoscritti" e il "Capitale", non è stata degnata quasi di attenzione. È difficile esagerare il significato dei "Grundrisse". Essi anzitutto dimostrano che Marx non ha mai *abbandonato* la problematica filosofica, e che specialmente i concetti di "alienazione", "reificazione", "totalità", rapporto di soggetto e oggetto, che alcuni inesperti marxologi proclamerebbero volentieri essere il peccato del giovane Marx, restano invece la *costante* attrezzatura concettuale della teoria di Marx. Senza di essi il "Capitale" è incomprensibile.

sociale soltanto nella totalità, che non è un agglomerato di tutte le categorie, bensí dà luogo a una struttura dialettica determinata e costituita dal "potere che tutto domina", e cioè da ciò che crea l'"etere dell'essere", come si esprime Marx. Tutte le altre categorie — considerate isolatamente in se stesse — esprimono soltanto *singoli* lati e aspetti parziali. Pertanto, solo se le categorie sono sviluppate dialetticamente e la loro struttura offre l'interna articolazione della struttura economica di una determinata società, solo in tal caso *ognuna* delle categorie economiche consegue il suo autentico significato, e cioè diventa una categoria concretamente storica. In ognuna di *tali* categorie è poi possibile scoprire, sia in modo essenziale (quando si tratti delle categorie economiche fondamentali) sia sotto un aspetto determinato (quando si tratti di categorie secondarie):

1) una determinata forma dell'oggettivazione storico-sociale dell'uomo, giacché la produzione — come fa osservare Marx — è per sua essenza oggettivazione dell'individuo[30];

2) un determinato grado, concretamente storico, del rapporto soggetto-oggetto;

3) la dialettica dello storico e del metastorico, cioè l'unità delle determinazioni ontologiche ed esistenziali.

Se sulla base della nuova concezione della realtà (scoperta della prassi e della prassi rivoluzionaria) viene svelato il carattere delle categorie economiche e ne viene condotta l'analisi, reciprocamente partendo da queste categorie si può realizzare l'edificazione dell'essere sociale. Nel sistema delle categorie economiche viene riprodotta spiritualmente la struttura economica della società. In seguito è anche possibile scoprire che cos'è in realtà l'economia, e distinguere tra quelle che sono

[30] "Jede Produktion ist eine Vergegenständlichung des Individuums." Marx, *Grundrisse*, pag. 137.

apparenze reificate e mistificate o necessarie manifestazioni esteriori dell'economia, e ciò che è economia nel senso proprio della parola. L'economia non è soltanto produzione dei beni materiali, bensí è la totalità del processo di produzione e riproduzione dell'uomo come essere umano-sociale. L'economia non è soltanto produzione di beni materiali, ma allo stesso tempo è produzione dei rapporti sociali all'interno dei quali questa produzione si realizza[31].

Ciò che la critica borghese e riformistica considera come la parte "speculativa", "messianica" o "hegelizzante" del "Capitale" è soltanto l'espressione esteriore del fatto che Marx, sotto il mondo degli oggetti, sotto il movimento dei prezzi, delle merci, delle varie forme di capitale — le cui *leggi egli esprime in formule esatte* — scopre il mondo oggettivo dei rapporti sociali, cioè la dialettica soggetto-oggetto. *L'economia è il mondo oggettivo degli uomini e dei loro prodotti sociali, e non il mondo oggettivato del moto sociale delle cose.* Il movimento sociale delle cose, che maschera i rapporti sociali degli uomini e dei loro prodotti, è una determinata forma di economia, storicamente transeunte. In quanto esiste una tale forma storica dell'economia, cioè in quanto la forma sociale del lavoro crea il valore di scambio, esiste anche la reale, prosaica mistificazione per la quale determinati rapporti — nei quali entrano gl'individui nel corso del processo produttivo della loro vita sociale — si mostrano sotto un aspetto capovolto, come qualità sociali delle cose[32].

In tutte queste manifestazioni l'economia nel suo complesso e le sue singole categorie economiche si mostrano come dialettica *particolare* della persona e delle

[31] "L'economia borghese vede bensí come si produce *all'interno* dei rapporti di produzione capitalistici, ma non vede come si producono questi rapporti stessi." Marx, "Archiv", vol. II, Mosca, 1933, pag. 176.
[32] Vedi Marx, *Per la critica dell'economia politica.*

cose. Le categorie economiche, che in uno dei loro aspetti sono la fissazione dei rapporti sociali delle cose, contengono in sé gli uomini come *portatori* dei rapporti economici. L'analisi delle categorie economiche è una critica di *doppio* genere: in primo luogo essa dimostra l'insufficienza delle analisi condotte sino allora dall'economia classica per quanto riguarda l'adeguata espressione del movimento sociale *stesso*, e in questo senso l'analisi critica è una *continuazione* dell'economia classica: essa elimina le discordanze e i difetti dell'economia classica e presenta delle analisi piú profonde e universali. In secondo luogo — e sotto questo aspetto il marxismo è una *critica* dell'economia nel senso proprio del termine — *il movimento reale delle categorie economiche si dimostra forma reificata del movimento sociale degli uomini*. In una *tale* critica *si scopre che le categorie del movimento sociale delle cose sono forme esistenziali — necessarie e storicamente transeunti — del movimento sociale degli uomini*. L'economia marxista sorge pertanto come una duplice critica delle categorie economiche, oppure — per darne un'espressione positiva — come analisi della *dialettica storica degli uomini e delle cose nella produzione*, la quale viene concepita come *produzione storico-sociale della ricchezza oggettiva e dei rapporti sociali oggettivi*.

Nell'economia capitalistica si verifica il reciproco scambio di persone e cose, la personalizzazione delle cose e la cosificazione delle persone. Alle cose viene attribuita volontà e coscienza, e cioè il loro movimento si realizza coscientemente e volontariamente, e gli uomini diventano i portatori o gli esecutori del movimento delle cose. La volontà e la coscienza degli uomini vengono determinate dal moto oggettivo delle cose: il movimento delle cose si realizza attraverso la mediazione della volontà e della coscienza degli uomini, come mediazione di un *proprio* elemento mediatore.

La legge interna delle cose che deriva dal loro movimento sociale viene trasposta nella coscienza umana come intenzione e scopo; il fine soggettivo si oggettivizza e, indipendentemente dalla coscienza individuale, dà l'impressione di essere una tendenza o una missione della cosa. Ciò che per il valore e la produzione di merci è la loro "missione, istinto interno e tendenza", si manifesta nella coscienza del capitalista — con la mediazione del quale tale missione si realizza — come proposito cosciente e scopo[33].

Se la legge interna del movimento sociale — di cui l'uomo (*homo oeconomicus*) è soltanto il portatore o una maschera caratteristica — viene esaminata e formulata, immediatamente si constata che una tale realtà è soltanto una reale apparenza. Se a prima vista la persona (l'uomo) si mostra, nel rapporto economico-produttivo, soltanto come personalizzazione del movimento sociale delle cose, e la coscienza si rivela l'esecutore (l'agente) del movimento stesso[34], in seguito un'ulteriore analisi dissolve *questa apparenza positiva* e dimostra che *il movimento reale delle cose è forma storica del rapporto tra gli uomini e la coscienza cosificata è soltanto una forma storica della coscienza umana.*

Le categorie economiche sulla cui base si attua l'edificazione dell'essere sociale e che sono forme esistenziali del soggetto sociale, non sono pertanto espressione del movimento delle cose o dei rapporti sociali degli uomini distaccati dagli uomini stessi e dalla loro coscienza. Nelle categorie economiche sono fissati i

[33] Marx, "Archiv", pag. 6.

[34] "Le funzioni che vengono espletate dal capitalista sono soltanto funzioni del capitale stesso espletate con la coscienza e la volontà — del valore che si valorizza grazie all'assorbimento del lavoro vivo. Il capitalista funge soltanto da capitale personificato, analogamente a come l'operaio funge da lavoro personificato." Marx, "Archiv", pag. 32.

rapporti produttivi sociali che passano attraverso la coscienza umana, ma sono indipendenti dalla coscienza stessa, e cioè *si servono* della coscienza individuale come di una forma della *propria* esistenza e del *proprio* movimento. Il capitalista è un rapporto sociale dotato di volontà e di coscienza, mediato dalle cose e manifestantesi nel movimento delle *cose stesse*[35].

L'essere sociale *determina* la coscienza degli uomini, ma da ciò non discende che l'essere sociale si riveli adeguatamente nella loro coscienza. Nella prassi utilitaria di ogni giorno gli uomini piuttosto prendono coscienza dell'essere sociale sotto i singoli aspetti o le apparenze feticizzate. Come si rivela l'essere sociale dell'uomo nelle categorie economiche? Si rivela forse in quanto si traduce nella categoria economica corrispondente, come il capitale, la proprietà fondiaria, la piccola industria, i monopoli, e cioè in una fatticità storico-economica di condizioni e di dati? In una tale trasposizione l'essere sociale viene scambiato con le sue apparenze reificate o momenti isolati, cosicché l'aggiunta di forme culturali ad un essere inteso *in tal modo* non può abbandonare la sfera della volgarizzazione, quand'anche si confermasse mille volte sotto giuramento l'asserzione che la connessione tra "economia" e cultura è concepita "mediatamente" e "dialetticamente". L'atteggiamento volgarizzante non consiste nel difetto di mediazione, bensí nella concezione stessa dell'essere sociale. L'essere sociale non è una sostanza rigida o dinamica, o un'entità trascendente che esista indipendentemente dalla prassi oggettiva, bensí è il *processo di produzione e di riproduzione della realtà sociale*, cioè è *prassi storica dell'umanità e delle forme della sua oggettivazione*. Se da un lato l'economia e

[35] "Nel concetto del capitale è contenuto il capitalista." Marx, *Grundrisse*, pag. 412.

le categorie economiche sono incomprensibili senza la prassi oggettiva e senza la soluzione del problema di come è costituita la realtà sociale, d'altra parte però le categorie economiche — come forme fondamentali ed elementari dell'oggettivazione sociale dell'uomo — sono gli elementi costitutivi in base ai quali viene realizzata l'edificazione dell'essere sociale. "Se esaminiamo la società borghese nel suo complesso — cosí sintetizza Marx la connessione dell'essere sociale, della prassi e dell'economia — si presenta sempre, come risultato ultimo del processo sociale di produzione, la società stessa, cioè l'uomo stesso nei suoi rapporti sociali. Tutto ciò che ha una forma solida, come un prodotto ecc., si manifesta soltanto come un momento, un momento perituro di questo movimento. Anche l'immediato processo produttivo qui si mostra soltanto come momento. Le condizioni e l'oggettivazione del processo sono anch'essi allo stesso tempo suoi momenti, e *come soggetti del processo si mostrano soltanto gli individui, ma gli individui legati da reciproci rapporti* che appunto essi riproducono o producono *ex novo*. È proprio di essi l'instancabile processo del movimento nel quale appunto essi si rinnovano altrettanto quanto il mondo della ricchezza, che essi stessi creano."[36] Nelle categorie economiche e nella loro articolazione dialettica l'essere sociale non è tanto "contenuto" quanto piuttosto *fissato*. Pertanto l'analisi teorica scopre l'essere sociale nel sistema delle categorie economiche soltanto quando essa "discioglie" la loro fissità e le comprende come espressione dell'*attività oggettiva* degli uomini e della connessione dei loro rapporti *sociali* in determinate tappe *storiche* di sviluppo.

[36] Marx, *Grundrisse*, pag. 600 (corsivo di K. K.).

La connessione dell'economia con il lavoro possiede cosí profonde radici nelle rappresentazioni della scienza e della coscienza comune che sembra che non vi sia nulla di piú agevole che iniziare l'analisi del lavoro per giungere alla comprensione del carattere dell'economia, oppure viceversa aprirsi la strada alla comprensione del lavoro mediante l'analisi dell'economia. Ma questa apparente ovvietà ci conduce fuori strada. Essa non indirizza l'indagine verso l'analisi del problema di cosa sia il lavoro, bensí le *sottopone* un problema diverso e orienta la scienza verso la descrizione e l'analisi dei processi lavorativi, dell'attività lavorativa sul piano storico e sistematico, la cui generalizzazione si assomma nella "definizione del lavoro". In definizioni di tal genere viene descritta o generalizzata l'*attività lavorativa* o lavoro sotto la sua apparenza empirica, ma con ciò non viene neppure sfiorata la problematica del lavoro. Nella sociologia del lavoro, nella psicologia del lavoro, nella teologia del lavoro, nella fisiologia del lavoro o nelle analisi economiche del lavoro e nei relativi concetti sociologici, psicologici, economici e cosí via, ad esse corrispondenti, vengono esaminati e fissati *determinati aspetti* del lavoro, mentre il problema *centrale* — che cosa sia il lavoro — o viene inteso di per sé come un presupposto non analizzato e accettato acriticamente (e pertanto come un pregiudizio non scientifico, su cui viene fondata la cosiddetta indagine scientifica) oppure viene coscientemente allontanato dalla scienza come "problema metafisico"[37]. Le definizioni

[37] Alla domanda cosa è il lavoro, si risponde con la definizione *sociologica* che caratterizza il lavoro come: "... l'ensemble des actions que l'homme, dans un but pratique, à l'aide de son cerveau, de ses mains, d'outils ou des machines, exerce sur la matière, actions qui, à leur tour,

sociologiche del lavoro, che vogliono superare l'astrattezza ed escludere la metafisica, forniscono una generale descrizione delle *operazioni lavorative* o delle *attività lavorative*, ma non penetrano affatto nella problematica del lavoro. La sociologia del lavoro si trova già *a priori* in una posizione dalla quale è assolutamente impossibile cogliere la problematica del lavoro. Per quanto sembri che non vi sia nulla di piú noto e di piú banale del lavoro, è dimostrato che questa presunta banalità e notorietà sono fondate su un'equivoco: nella rappresentazione quotidiana e nella sua sistematizzazione sociologica non si pensa al lavoro nella sua essenza e generalità, bensí sotto il termine di lavoro s'intendono i processi lavorativi, le operazioni lavorative, i singoli tipi di lavoro e cosí via. La "filosofia del lavoro" non è pertanto una meditazione condotta su definizioni e nozioni sociologiche, o sul materiale degli antropologi, etnografi, psicologi e fisiologi. Suo compito non è la *generalizzazione* di particolari nozioni scientifiche e neppure quello di fare l'apologetica di una forma storica di lavoro[38]. La filosofia non offre un'analisi dei processi lavorativi nella loro totalità e sviluppo storico,

réagissent sur l'homme, le modifient." (G. Friedmann, *Qu'est-ce que le travail?* "Annales", 1960, n. 4, pag. 685.) Insieme a P. Naville, Friedmann appartiene al numero dei piú notevoli rappresentanti della sociologia del lavoro, notevolmente influenzata dal marxismo. Appunto per questa ragione abbiamo scelto la sua definizione come dimostrazione rappresentativa della confusione teoretica nella quale le legittime esigenze di concretezza storica dell'indagine si intrecciano con l'empirismo e il sociologismo acritico. Nel campo che è loro proprio, nella sociologia dell'industria, della tecnica e del lavoro, gli studi del Friedmann hanno apportato molti preziosi contributi.

[38] Una definizione adatta per questa apologetica è "teologia del lavoro", e i suoi autori non sono soltanto dei teologhi cristiani. Tuttavia non è per un caso che il tomismo ha dedicato — e dedica tuttora — grande attenzione alla problematica del lavoro. I moderni autori tomisti (Vialatoux, Bartoli, Ruyer, Lacroix) appuntano le loro considerazioni sul lavoro contro il materialismo, ciò che tuttavia non impedisce loro di accettare l'intero arsenale di nozioni relative al lavoro, già bell'e pronte, dal loro avversario, e cioè dal marxismo.

bensí essa si occupa di un solo problema: cos'è il lavoro.

Ma in un tale contesto non vi è forse un abuso del termine o del concetto di filosofia? Perché l'analisi del lavoro esige un'indagine filosofica e non può esser condotta nell'ambito di una scienza specializzata? Oppure l'epiteto "filosofico" nel termine "filosofia del lavoro" ha identico o analogo significato che nei termini "filosofia del gioco", "filosofia del linguaggio", "filosofia dell'arte" e designa una *qualunque* delle discipline umane indagate dal punto di vista filosofico?

La problematica che riassumiamo nel termine "filosofia del lavoro" si manifesta storicamente nelle vette piú notevoli del moderno pensiero europeo: nel rinascimento (G. Manetti, Pico della Mirandola, Bovillo), nella filosofia di Hegel e in Marx. La problematica della "filosofia del lavoro" si manifesta come un corollario che accompagna l'indagine: chi è l'uomo? Per evitare un eventuale fraintendimento, dobbiamo aggiungere: la problematica del lavoro come problema *filosofico* accompagna ogni indagine sull'essere dell'uomo *a condizione che* il problema "chi è l'uomo" venga concepito come problematica *ontologica*. L'"ontologia dell'uomo" *non è* antropologia[39]. La problematica del lavoro come problema *filosofico* e come *filosofia del lavoro* è fondata sull'ontologia dell'uomo. La connessione del lavoro con la problematica filosofica nelle citate correnti di pensiero non è pertanto un mero fatto. Lo stupore di dover constatare che dai tempi di Marx non è stata sviluppata filosoficamente la problematica del lavoro[40] assume il suo vero senso soltanto se venga

[39] Dello sviluppo di questa proposizione si occupa il quarto capitolo: "Prassi e totalità".

[40] H. Marcuse, *Über die philosophischen Grundlagen des wirtschaftwissenschaftlichen Arbeitsbegriff* ("Archiv f. Sozialwissenschaft", Bd. 69, 1933, pagg. 259-60). A questo notevole studio, che nei suoi punti migliori

connesso alla constatazione che la filosofia materialistica è anche l'"ultima" — e cioè non sorpassata storicamente — "ontologia dell'uomo"[41].

Il lavoro nella sua essenza e nella sua generalità non è attività lavorativa o impiego che l'uomo svolge e che, di rimando, esercita un'influenza sulla sua psiche, sul suo *habitus* e sul pensiero, cioè su sfere parziali dell'essere umano. Il lavoro è un *processo* che pervade *tutto* l'essere dell'uomo e costituisce la sua specificità. Soltanto il pensiero che ha rivelato che nel lavoro avviene qualcosa di essenziale per l'uomo e per il suo essere[42], che ha scoperto l'*intima*, *necessaria* connessione tra i problemi "cos'è il lavoro" e "chi è l'uomo", ha potuto anche iniziare l'indagine scientifica del lavoro in *tutte* le sue forme e manifestazioni (e pertanto anche l'indagine della problematica economica del lavoro), cosí come l'indagine della realtà umana in tutte le sue forme e manifestazioni. Se il lavoro è azione o processo

non è stato ancora superato, torneremo ancora nel seguito del presente lavoro.

[41] Sartre riconosce bensí giustamente che il marxismo è l'insuperabile orizzonte spirituale della nostra epoca, ma "dimentica" di aggiungere: il marxismo anche come "ontologia dell'uomo". Vedi Sartre, *Critique de la raison dialectique* [tr. it., *Critica della ragione dialettica*, Milano, Il Saggiatore, 1963], Paris, 1960, pag. 29. Su questa "dimenticanza" Sartre fonda la legittimità dell'esistenzialismo (ontologia e antropologia esistenziale) come necessario complemento della filosofia materialistica.

[42] "... [in Hegel] il lavoro appare come un evento fondamentale dell'esistenza umana, come un evento che accompagna e domina costantemente l'intero *essere* dell'uomo e in cui al tempo stesso avviene qualcosa del 'mondo' dell'uomo. Qui il lavoro *non* è propriamente una determinata 'attività' dell'uomo... ma piuttosto ciò in cui ha fondamento e in cui ricade ogni singola attività: un fare." H. Marcuse, op. cit., pag. 262. Questo notevole studio soffre di alcuni difetti essenziali: in primo luogo non distingue tra lavoro e prassi, il che è una dimenticanza che viene tradizionalmente ripetuta nella maggior parte degli studi sulla prassi e sul lavoro: il lavoro viene definito come essenza della prassi e la prassi viene definita essenzialmente come lavoro; in secondo luogo non distingue il concetto filosofico dal concetto economico del lavoro, cosicché non può apprezzare obbiettivamente l'apporto storico di Marx; in terzo luogo identifica obbiettivazione e reificazione, il che espone l'autore al pericolo del soggettivismo e introduce confusione e incoerenza nello sviluppo della problematica del lavoro.

nel quale avviene *qualcosa* dell'uomo e del suo essere, cosí come del mondo dell'uomo, è naturale che l'interesse filosofico si concentri sul chiarimento del carattere di un tale "processo" e "azione", sulla scoperta del segreto di questo "qualcosa". Uno dei modi piú frequenti di descrivere una tale problematica è l'opinione che nel lavoro la causalità s'intrecci con la teleologia o che si fonda con essa in una forma specifica, oppure che il lavoro sia il luogo in cui l'animalesco si trasforma nell'umano e cioè che sia il luogo di *nascita* dell'uomo[43]. Per quanto esatte possano essere tali analisi, esse rimangono tuttavia nozioni *parziali* ed evitano la problematica la quale si manifesta soltanto nella constatazione che, oltre le coppie dialettiche citate e indagate: causalità-teleologia, animalità-umanità, nel processo del lavoro si possono scoprire *ulteriori* coppie dialettiche, come necessità e libertà, singolare e universale, reale e ideale, interno ed esterno, soggetto e oggetto, teoria e prassi, uomo e natura, ed altre ancora[44]. La coppia teleologia-causalità occupa forse una posizione privilegiata nel corso dell'analisi della problematica del lavoro, oppure l'omissione delle rimanenti coppie dialettiche è da attribuirsi all'insufficiente grado di sistematicità del procedimento analitico? Come può venir assicurata la *completezza* della serie sistematica delle coppie dialettiche? E da ciò discende forse che il lavoro è una categoria privilegiata, sul cui fondamento dev'essere edificato il sistema delle categorie dialettiche, oppure che il sistema delle categorie dialettiche dev'essere ancorato

[43] Vedi specialmente G. Lukács, *Der junge Hegel* [tr. it., *Il giovane Hegel*, Torino, Einaudi, 1960], Berlin, 1954, pagg. 389-419.
[44] In connessione con la filosofia hegeliana, Ivan Dubsky, nello studio: *Hegels Arbeitsbegriff und die idealistiche Dialektik*, Praha, 1961, pagg. 30-40, si occupa delle coppie dialettiche particolare-generale, soggetto-oggetto, teoria-prassi.

al concetto del lavoro, come al suo centro naturale e necessario?

Nel corso dell'indagine della problematica del lavoro l'analisi non può venire accusata d'insufficiente *sistematicità* se della *serie* delle coppie dialettiche ne sceglie soltanto una o alcune, privilegiandole in tal modo; il difetto fondamentale si manifesta nell'unilateralità del suo procedere: l'arbitrio o l'unilateralità della scelta, che coincide con l'incapacità a *formulare* scientificamente il problema, rende impossibile la penetrazione nell'*essenza* del problema. Finché si esaurisce o si caratterizza il lavoro mediante una sola coppia di opposti dialettici o una serie non completa di tali opposti, i membri di tali coppie si presentano come categorie e l'analisi del lavoro diventa una completa o incompleta analisi e sistematizzazione di *categorie*, oppure soltanto un esempio o un caso nel *quale* le categorie (la causalità e la teologia e cosí via) vengono esemplificate. La critica della insufficienza delle analisi *parziali* non tende pertanto alla loro completezza, alla formulazione di una serie sistematica di analisi parziali, bensí al problema: *che cosa costituisce la specificità delle coppie dialettiche* nelle quali e mediante le quali viene descritto il lavoro?

La caratteristica universale del lavoro come processo o *azione* nel quale avviene *qualcosa* circa l'uomo e la sua esistenza, deve presentare una determinata connessione con le coppie dialettiche per mezzo delle quali il lavoro viene descritto. Tra la coppia causalità e teleologia da una parte e le altre coppie come singolare-universale, libertà e necessità, reale e ideale dall'altra, non esiste nessun'altra connessione specifica se non il comune carattere dialettico. Se deve esistere una connessione tra la *dialettica* di queste coppie e il *procedimento* del lavoro, non si manifesterà in tali connessioni la dialettica del procedimento e il procedimento

della dialettica, cioè non si specificherà il *carattere* del procedimento nel lavoro e il *contenuto* della dialettica nelle coppie dalle quali il lavoro è descritto? Le coppie dialettiche possono descrivere *adeguatamente* il lavoro e il suo procedimento se nella loro dialettica questo procedimento si manifesta come *dialettica*. Ma se l'analisi del procedimento *dialettico* nel lavoro è intimamente collegata con l'*essere* dell'uomo, nel procedimento del lavoro si svela allo stesso tempo la *specificità* dell'essere umano.

La specificità dell'essere umano si chiarisce in opposizione all'essere degli animali e all'essere delle cose. Per che cosa un uomo differisce da una pietra, da una lucertola e da una macchina? Hegel, da dialettico, situa la distinzione dell'uomo dall'animale proprio là dove l'uomo e l'animale essenzialmente convengono: nel campo dell'animalità. Il dominio del bruto desiderio animale[45] e l'inserimento — tra questo e il suo soddisfacimento — di un termine mediatore, che è il lavoro, non è soltanto un processo nel corso del quale il desiderio animale si trasforma in desiderio umano[46] e nel quale si attua la genesi dell'uomo, bensí è allo stesso tempo un *elementare modello della dialettica stessa*. La trasformazione del desiderio animale in desiderio umano, l'umanizzazione del desiderio sul fondamento e nel processo del lavoro, è soltanto *uno* degli aspetti del processo che si svolge nel lavoro. In altre parole: il modo di accostarci al processo del lavoro, che ci siamo procurati nella distinzione tra desiderio animale e umano, ci condurrà alla *comprensione*

[45] In questo senso l'animale e l'uomo sono "per natura" esseri pratici. In connessione a ciò vedi la polemica di Marx con Wagner, in cui egli afferma che l'uomo "non sta" nella realtà, bensí agisce praticamente in essa per soddisfare le proprie esigenze.

[46] La distinzione tra desiderio animale e desiderio umano ci appare linguisticamente piú appropriata che non la traduzione letterale dei termini hegeliani "Begierde" e "Trieb".

dello stesso processo a condizione che in esso non si osservi soltanto la sporadica o isolata metamorfosi dell'animalità in umanità, bensí vi si scopra la metamorfosi in generale. Il lavoro è un processo nel quale si svolge una metamorfosi o mediazione dialettica. Nella mediazione dialettica di un tale processo non si determina un *equilibrio* delle contraddizioni, né si costituiscono delle contraddizioni *antinomiche*, bensí l'unità delle contraddizioni *si determina* come processo o nel processo di *trasformazione*. La mediazione dialettica è una metamorfosi nella quale *si crea il nuovo*. La mediazione dialettica è genesi del qualitativamente nuovo. Nell'atto *stesso* della mediazione — nel quale dall'animalità nasce l'umano e il desiderio animale si trasforma in desiderio umanizzato, desiderio del desiderio, cioè riconoscimento — si forma anche la *tridimensionalità del tempo umano*: soltanto un essere che nel lavoro supera il nihilismo del desiderio animale scopre il *futuro*, come dimensione del proprio essere, nell'atto stesso in cui si domina e si trattiene. Nel lavoro e per mezzo del lavoro l'uomo *domina* il tempo (mentre l'animale è *dominato* dal tempo), giacché un essere che è capace di resistere ad un immediato appagamento del desiderio e a trattenerlo "attivamente", fa del presente una funzione del futuro e si serve del passato, cioè *scopre nel suo agire la tridimensionalità del tempo come dimensione del suo essere*[47].

Il lavoro, che ha superato il livello dell'attività istintiva ed è agire esclusivamente umano, trasforma ciò che è dato, naturale, inumano, lo adatta alle esigenze umane, e allo stesso tempo realizza dei fini umani in ciò che è naturale e nel materiale della natura. Cosí la natura nei confronti dell'uomo si manifesta sotto

[47] "L'animal n'existe que dans le moment, il ne voit rien au delà; l'homme vit dans le passé, le présent et l'avenir." Diderot, *Oeuvres*, XVIII, pag. 179, éd. Assézat. Vedi Poulet, op. cit., pag. 179.

un doppio aspetto: per un aspetto si presenta come potenza e oggettività che dev'essere rispettata, le cui leggi bisogna conoscere affinché l'uomo possa servirsene a suo vantaggio; per un altro si abbassa invece a mero materiale nel quale si realizzano i fini umani. Nell'un caso l'uomo lascia che le forze materiali, che esistono *indipendentemente* da lui, agiscano a suo vantaggio e per le sue esigenze; nell'altro, egli oggettiva se stesso nella natura e nei materiali della natura, e con ciò degrada la natura a mero materiale delle *proprie* intenzioni. (Di questa problematica della reciproca attività e passività dell'uomo e della natura tratteremo piú dettagliatamente nel quarto capitolo.) Il lavoro è sia trasformazione della natura, sia realizzazione dei disegni umani nella natura. Il lavoro è procedimento o azione nel quale in certo modo si costituisce l'unità dell'uomo e della natura sulla base della loro reciproca trasformazione: l'uomo si oggettivizza nel lavoro, e l'oggetto è strappato dal contesto naturale originario, viene modificato ed elaborato. L'uomo raggiunge nel lavoro l'oggettivazione, e l'oggetto viene umanizzato. Nell'umanizzazione della natura e nell'oggettivazione (realizzazione) dei significati l'uomo costituisce il *mondo* umano. L'uomo vive nel mondo (delle proprie creazioni e significati), mentre l'animale è legato alle condizioni naturali.

L'elemento costitutivo del lavoro è l'*oggettività*. L'oggettività del lavoro significa in primo luogo che risultato del lavoro è un prodotto che ha una *durata*, che il lavoro ha un senso soltanto nel caso che esso passi "incessantemente dalla forma dell'operosità (*Unruhe*) alla forma dell'essere, dalla forma del movimento alla forma dell'oggettività (*Gegenständlichkeit*)"[48], e quindi solo nel caso che esso si manifesti come circo-

[48] Marx, *Il capitale*, vol. I, parte II, cap. V.

lazione di attività e durata, di movimento e oggettività. Alla conclusione del processo lavorativo, il prodotto del lavoro nel senso ampio della parola resta come suo sbocco e incarnazione. Ciò che nel processo lavorativo si è manifestato come progressione *temporale*, nel *prodotto* del lavoro si manifesta invece come condensazione, come *eliminazione* della successione temporale, come calma e durata. Nel processo lavorativo, nel presente si trasformano i risultati del lavoro *passato* e si realizzano i disegni del lavoro *futuro*. La tridimensionalità del tempo umano come dimensione costitutiva dell'essere dell'uomo è fondata sul lavoro come *azione oggettiva* dell'uomo. La tridimensionalità del tempo e la temporalità dell'uomo sono fondate sull'oggettivazione. *Senza l'oggettivazione non si dà scansione temporale*[49]. Il lavoro come azione oggettiva è un particolare modo di unità di tempo (temporalizzazione) e di spazio (funzione estensiva) come dimensioni essenziali dell'esistenza umana, cioè forme specifiche del movimento dell'uomo nel mondo.

In secondo luogo il carattere oggettivo del lavoro è espressione dell'uomo come essere *pratico*, cioè come soggetto *oggettivo*. Nel lavoro l'uomo lascia qualcosa di permanente, che esiste *indipendentemente* dalla coscienza individuale. L'esistenza di creazioni oggettivate è presupposto della storia, cioè della continuità dell'esistenza umana. In questo contesto si rende chiaro perché una visione profonda e realistica della realtà umano-sociale pone lo *strumento* piú in alto dell'intenzione, e conferma il suo significato *centrale* mediante la concezione che lo strumento è la "mediazione razionale" tra l'uomo e l'oggetto. Nella storia del

[49] In questo punto fondamentale, in cui la problematica del tempo umano è collegata con l'attività oggettiva dell'uomo, la filosofia materialistica si differenzia essenzialmente dalla concezione esistenzialistica della temporalità.

pensiero una tale linea è rappresentata dai filosofi che affermano il significato della mano dell'uomo e la sua connessione con la razionalità umana. Anassagora dice che "l'uomo è il piú razionale di tutti i viventi perché ha le mani". Aristotele, e dopo di lui Giordano Bruno, chiamano la mano "lo strumento degli strumenti". Hegel porta a compimento tale linea. Al contrario, la filosofia idealistica del ventesimo secolo (Bergson, Jaspers, Scheler, Heidegger) esprime il disprezzo per la tecnica e per gli strumenti, e condanna il mondo romantico, nel quale "l'uomo si perde tra gli strumenti".

L'opinione diffusa che l'uomo è l'unico essere che sa di essere mortale perché a lui soltanto si scopre il futuro, al termine del quale egli scorge la morte, viene idealisticamente travisata nell'interpretazione esistenzialistica, perché in base alla limitatezza dell'esistenza umana l'oggettivazione viene considerata come una delle forme della *fuga* dall'autenticità, che è invece l'essere per la morte. Ma l'uomo sa di essere mortale solo in quanto egli distribuisce il tempo in base al lavoro come azione oggettiva e creazione della realtà umano-sociale. Senza l'azione oggettiva, nella quale il tempo si divide in futuro, presente e passato, l'uomo non potrebbe *sapere* di essere mortale.

Lavoro e economia

L'analisi del lavoro, dal quale ci aspettavamo un chiarimento dell'economia e della sua natura, ci ha condotto all'"ontologia dell'uomo". Una simile deviazione è stata un *détour* necessario, per mezzo del quale ci siamo avvicinati al problema. È vero che l'analisi filosofica del lavoro non ci ha detto che cos'è l'economia, tuttavia essa ci ha rivelato alcune caratteristiche fondamentali dell'essere dell'uomo. D'altra parte è sta-

to dimostrato che se il lavoro dev'essere concepito come lavoro — il che presuppone la sua distinzione dall'attività lavorativa, dalle operazioni di lavoro e dalle forme storiche del lavoro — esso deve venir spiegato come procedimento specifico o come specifica realtà, che si compenetra in modo costitutivo con tutto l'essere dell'uomo. Le analisi svolte fino ad oggi hanno cercato di descrivere il lavoro servendosi delle coppie dialettiche come la causalità e la finalità, l'animalità e l'umanità, il soggetto e l'oggetto e cosí via, mentre il lavoro stesso veniva presentato come "centro attivo" nel quale *si attua* l'unità dialettica di tali coppie. In tal modo vennero tracciate le caratteristiche essenziali del lavoro, ma ancora non era stata colta la sua specificità. Le caratteristiche scoperte fino ad oggi comprendono l'operare umano in generale, ma non ne distinguono i singoli generi.

Ad un sovrano del medioevo non sarebbe neppure venuto in mente che il regnare è un lavoro o che — prendendo delle decisioni politiche — stesse lavorando. Tanto Cesare quanto Aristotele — come osserva Marx — avrebbero considerato offensivo lo stesso epiteto di "lavoratore". Questo significa quindi che l'azione politica, la scienza e l'arte *non sono* lavoro? Una risposta sommariamente negativa sarebbe altrettanto inesatta quanto l'affermazione opposta, che considera lavoro la scienza, la politica e l'arte[50]. Dove sono pertanto la linea di separazione o il criterio di distinzione? Oppure i modi citati di agire umano sono lavoro a certe condizioni, mentre altrimenti non lo sono?

L'arte è *sempre* stata considerata come l'attività umana e l'agire umano *par excellence*, e come *libera* creazione è stata distinta dal lavoro. Hegel sostituisce il lavoro effettivo alla creazione artistica di Schelling

[50] Vedi H. Marcuse, nello studio citato, pag. 273.

come unico genere di prassi, il che significa tanto una democratizzazione quanto un approfondimento della visione della realtà umana, ma una tale differenziazione non deve nascondere l'*altro* aspetto del problema. Per Schelling, cosí come per Augustin Smetana e per Edward Dembowsky, la creazione artistica è una *libera* "prassi", cioè un genere tale di agire umano che non è sottoposto ad una necessità esteriore ed è espressamente caratterizzato dall'"indipendenza da finalità esteriori". L'agire umano risulta quindi diviso in due campi: in un campo esso si attua sotto la pressione della necessità e si chiama lavoro, mentre nell'altro si realizza come libera creazione e si chiama arte[51]. Una simile distinzione è giusta in quanto rende possibile cogliere la specificità del lavoro come un agire oggettivo dell'uomo tale che è suscitato e determinato in modo costitutivo da un fine *esteriore*, il cui adempimento si chiama necessità naturale od obbligo sociale. Il lavoro è un agire umano che si muove nella sfera della *necessità*. L'uomo lavora in quanto il suo agire è suscitato e determinato dalla pressione della necessità esteriore, il cui soddisfacimento assicura l'esistenza dell'individuo. Una medesima attività è o non è lavoro in dipendenza dal fatto se essa venga o no compiuta come una necessità naturale, cioè come un presupposto necessario dell'esistenza. Aristotele non lavorava. Ma un professore di filosofia lavora perché le sue traduzioni e interpretazioni della "Metafisica" di Aristotele sono un *impiego*, cioè una necessità socialmente condizionata di procurarsi i mezzi materiali di sostentamento e di esistenza.

[51] A questo proposito dobbiamo avvertire che Smetana, a differenza di Schelling, non considera l'arte come l'unica occupazione del genio, ma, nello spirito dell'epoca, democratizza fortemente l'intera concezione della creazione artistica e concepisce l'arte nel senso ampio e rivoluzionariamente anticipatore di *libera creazione delle condizioni umane*. Vedi Aug. Smetana, *Sebr. spisy* [*Opere complete*], I, Praha, 1960, pagg. 186-187.

La divisione dell'agire umano in lavoro (sfera della necessità) e arte (sfera della libertà) coglie la problematica del lavoro e del non-lavoro soltanto *approssimativamente* e soltanto sotto certi aspetti. Una tale distinzione discende da una determinata forma *storica* del lavoro come da un presupposto non analizzato e quindi accolto acriticamente, sul cui fondamento viene *pietrificata* la divisione *sorta* storicamente del lavoro in lavoro fisico-materiale e lavoro spirituale. In una tale distinzione è occultata un'ulteriore essenziale caratteristica della specificità del lavoro come un agire umano tale che non abbandona la sfera della necessità, ma *allo stesso tempo la sorpassa e crea in essa* i reali presupposti della *libertà* umana[52].

La libertà non si svela all'uomo oltre le frontiere della necessità, come un campo autonomo *indipendente* dal lavoro; essa bensí sorge dal lavoro come da un necessario presupposto. L'agire umano non è scisso in due campi autonomi, l'uno indipendente dall'altro e reciprocamente indifferenti, uno che è incarnazione della libertà e l'altro che è campo d'azione della necessità. La filosofia del lavoro come agire umano oggettivo, nel *quale* in un processo necessario vengono *creati* i reali presupposti della libertà, è pertanto allo

[52] Il rapporto di necessità e libertà è un rapporto storicamente condizionato e storicamente variabile. È pertanto perfettamente coerente dal punto di vista materialistico che Marx *riduca* il problema della libertà alla *riduzione del tempo di lavoro*, cioè alla *creazione* di tempo libero, e in questo senso *traduca* la problematica di necessità e libertà nella storia in rapporto di tempo lavorativo e tempo libero. "... Il tempo libero, il tempo che è a nostra disposizione, è la ricchezza stessa — [destinata] in parte alla fruizione del prodotto, in parte alla libera manifestazione di un'attività che non è determinata, come il lavoro, dalla costrizione di una finalità esteriore, che dev'essere riempita, e il cui riempimento è una necessità naturale o un dovere sociale, come si voglia." Marx, *Theorien über den Mehrwert*, Bd. III, pag. 305. La rappresentazione del tempo libero come vacanza organizzata è assolutamente estranea a Marx. È chiaro che la creazione di un *tempo* libero come dimensione qualitativamente nuova della vita umana è congiunta con la creazione di una libera *società*.

stesso tempo anche una filosofia del non-lavoro. L'agire umano oggettivo che trasforma la natura ed iscrive su di essa dei significati, è un *unico* processo, compiuto per necessità e sotto la pressione di una finalità esteriore, ma che *allo stesso tempo* realizza i presupposti della libertà e della libera creazione. La scissione di quest'unico processo in due sfere, *apparentemente* indipendenti l'una dall'altra, non discende dalla "natura della cosa", bensí è un prodotto storicamente transitorio. Finché la coscienza è prigioniera di una tale scissione, cioè finché non ne ha scorto il carattere *storico*, essa pone l'uno *contro* l'altra il lavoro e la libertà, l'attività oggettiva e l'immaginazione, la tecnica e la poesia, come due modi indipendenti di soddisfare le aspirazioni umane[53].

D'altra parte è naturale che la romantica assolutizzazione dei sogni, dell'immaginazione e della poesia accompagni come un'ombra fedele ogni "fanatismo del lavoro", e cioè tutte le forme storiche della produzione. nelle quali l'unità della necessità e della libertà si realizza come separazione del lavoro dal piacere (dalla gioia, dal godimento, dalla felicità) o come unità delle contraddizioni che *prendono corpo nell'antagonismo* dei gruppi sociali[54]. L'azione umana che è determinata soltanto da una finalità interiore e non dipende da una

[53] Questo è il caso del romanticismo e del surrealismo. La loro apologetica conduce a conclusioni impreviste, come dimostra il seguente passo: "Le principe de la démarche surréaliste n'est pas la raison hégélienne ou le travail marxiste: c'est la liberté." Ferd. Alquié, *Philosophie du surréalisme*, Paris, 1915, pag. 115.

[54] "Non corrisponde assolutamente al processo di sviluppo della società che un individuo, avendo soddisfatto al proprio bisogno, crei, da questo momento in poi, il proprio sovrappiú; ma anzi, per il fatto che un individuo o classe di individui è costretta a lavorare in misura maggiore di quella richiesta dal soddisfacimento dei propri bisogni, il *surplus di lavoro* finisce da una parte, mentre il surplus di ricchezza passa dall'altra parte. Nella realtà lo sviluppo della ricchezza esiste soltanto entro queste contraddizioni. Nell'ordine delle possibilità, proprio il suo sviluppo rappresenta la possibilità di superare queste contraddizioni." Marx, *Grundrisse*, pag. 305.

necessità naturale o da un obbligo sociale, non è un lavoro, bensí è una libera creazione, *indipendentemente* da quale sia il campo in cui si realizza. L'autentico regno della libertà comincia pertanto oltre le frontiere del lavoro, sebbene sia proprio il lavoro a costituire la sua base storica necessaria: "Il regno della libertà ha effettivamente inizio soltanto là dove si cessa di lavorare sotto la pressione del bisogno e della finalità esteriore; secondo la natura della cosa, esso si trova pertanto al di fuori della sfera propria della produzione materiale."[55]

Le considerazioni che sono state svolte fino ad oggi diffondono l'apparenza che il lavoro di per se stesso appartenga all'economia o che per la sua stessa natura sia un concetto economico "naturale". Fino ad ora nel lavoro non abbiamo trovato nulla di economico. Tuttavia siamo giunti al punto in cui si rivela tanto l'*interna* connessione di economia e lavoro, quanto la natura dell'economia. L'economia non è esclusivamente la sfera della necessità né la sfera della libertà, bensí essa costituisce un campo della realtà umana tale che in esso si crea *storicamente* l'unità della necessità e della libertà, dell'animalità e dell'umanità. L'economia è la sfera della necessità (dell'agire oggettivo e laborioso) nella quale vengono *creati* i presupposti storici della libertà umana. Sul fondamento dell'analisi del lavoro siamo giunti a due importanti nozioni relative all'economia. La prima si riferisce alla *nascita* dell'economia. Poiché abbiamo intrapreso l'indagine dell'economia partendo dall'analisi del lavoro, l'economia stessa ci si è originariamente manifestata non come una struttura economica della società già *bell'e fatta*, come una piattaforma storica già *formata* o come unità delle for-

[55] Marx, *Il capitale*, III, 2, cap. XLVIII, parte 3. Vedi anche *Grundrisse*, pagg. 599, 505.

ze produttive e dei rapporti di produzione, bensí come realtà umano-sociale che si viene *formando e costituendo*, realtà fondata sull'agire *oggettivamente pratico* dell'uomo. In secondo luogo abbiamo accertato quale *posto* occupi l'economia nella realtà umano-sociale: l'economia occupa il posto *centrale* nella realtà umano-sociale perché essa costituisce la sfera della metamorfosi storica da cui si crea l'uomo come essere razionale e creatura sociale, la sfera dove ha luogo l'umanizzazione dell'uomo. L'economia è situata là dove l'animalità si umanizza e si realizza l'unità di necessità e libertà. In questo senso l'economia si manifesta come *nodo* dei rapporti umani e fonte dell'umana realtà.

L'incomprensione del posto occupato dall'economia nel sistema della realtà umana può venir esemplificato mediante due opinioni estreme. Schelling, che ha sempre cercato dietro i fenomeni empirici una "necessità superiore" e l'"autentica realtà", è cosí sconvolto dall'egemonia dell'"interesse economico" ai suoi tempi che non può liberarsi dalla prigione di questa empiria reificata, e per tanto non ne cerca l'"autentica realtà". Che cos'è l'economia? si chiede Schelling. Un negozio, una barbabietola, una birreria, un allevamento di bestiame[56]? L'altro estremo è costituito dall'opinione che colloca l'economia alla *periferia* della realtà umana, e la considera come una zona che si riferisce esclusivamente alle esigenze fisiche. L'economia è la sfera del soddisfacimento delle esigenze elementari dell'uomo come essere fisiologico, biologico e animale. Essa pertanto svolge una funzione decisiva soltanto nelle situazioni *infime*, quando tutti gl'interessi umani si ritirano e resta soltanto l'urgente bisogno di mangiare, di aver caldo e di vestirsi. L'economia diventa un fattore determinante quando c'è la fame, la guerra e le

[56] Schelling, *Werke*, II, pag. 622.

catastrofi elementari. Quand'è che l'uomo vive dell'economia ed è determinato dall'economia? Quando non ha da mangiare e quando ha freddo, risponde il nostro autore[57].

Finché indaghiamo il rapporto tra il lavoro e la creazione della realtà umano-sociale, non scopriamo nel lavoro nulla di economico. Il lavoro come agire oggettivo dell'uomo, nel quale si *crea* la realtà umano-sociale, è il lavoro in senso *filosofico*. Al contrario il lavoro in senso economico è il creatore della *forma* specifica, storica e sociale, della ricchezza. Dal punto di vista dell'economia il lavoro si manifesta come regolatore e come struttura attiva dei rapporti sociali nella produzione. Il lavoro come categoria economica è l'attività produttiva sociale, che crea la forma specifica della ricchezza sociale[58].

Il lavoro in genere è il presupposto del lavoro in senso economico, ma non coincide con questo. Il lavoro che forma la ricchezza della società capitalistica non è il lavoro in generale, bensí è un *determinato* lavoro, il lavoro astratto-concreto o un lavoro dotato di doppia natura, e soltanto in *questa* forma appartiene all'economia.

[57] "... il y a bien une vie totale au niveau de l'économique, mais c'est une situation-limite assez rare: dans une crise (guerre, famine, etc.) nous sommes exactement au niveau de l'économique puisque c'est la vie immédiate qui conte: manger, avoir chaud, etc." R. Caillois, *Le monde vécu et l'histoire. L'homme, le monde, l'histoire*, Paris-Grenoble, 1948, pag. 74.

[58] "L'economia politica si occupa delle specifiche forme sociali della ricchezza, o meglio della produzione della ricchezza." Marx, *Grundrisse*, pag. 736.

IV

PRASSI E TOTALITÀ

Le epoche di creazione filosofica concentrano i vari aspetti della propria opera in un concetto centrale che nella storia della filosofia si presenta come sostanza, come cogito, spirito assoluto, negatività, cosa in sé e cosí via. Ma senza una *problematica* filosofica questi concetti sono vuoti. Nelle mani di uno storico che separa la soluzione dalla problematica la storia della filosofia si trasforma da storia del pensiero filosofico in un'assurda raccolta di forme pietrificate, da drammatica scena della verità essa diventa cimitero di morte categorie. La filosofia è anzitutto ed essenzialmente ricerca. Pertanto essa deve sempre di nuovo motivare la propria esistenza e la propria legittimità. Ad ogni scoperta che fa epoca nelle scienze naturali, ad ogni rivoluzione sociale, ogni volta che si crea una grande opera d'arte, si trasforma sia l'aspetto del mondo, sia — specialmente ed essenzialmente — la stessa posizione dell'uomo nel mondo. Il punto di partenza di ogni filosofia è l'esistenza dell'uomo nel mondo, il rapporto dell'uomo con il cosmo. Qualsiasi cosa l'uomo faccia — sia in senso affermativo che negativo — egli per ciò stesso dà luogo a un determinato modo di esistenza nel mondo e determina (consciamente o inconsciamente) la sua posizione nell'universo. Per il mero fatto di esistere l'uomo si pone in rapporto con il mondo e questo suo rapporto sussiste prima ancora che egli prenda a considerarlo e ne faccia oggetto d'indagine, e prima ancora che lo confermi o lo neghi praticamente o intellettualmente.

LA PRASSI

Il grande concetto della moderna filosofia materialistica è la prassi. Che cos'è la prassi e cosa essa non è, lo sanno tutti, prima ancora di qualsiasi filosofia. E allora perché la filosofia ha fatto di una tale ovvietà il suo concetto centrale? Oppure la prassi è dovuta diventare un concetto *filosofico* affinché svanisse l'illusione della certezza che fa credere alla coscienza ingenua di essere sempre già bene informata sulla prassi e sulla praticità, sul rapporto della prassi con la teoria, sull'agire pratico e sul praticismo? Alla coscienza ingenua la filosofia appare come il mondo capovolto, e a ragione: la filosofia capovolge "effettivamente" il *suo* mondo. Infatti la ricerca filosofica scuote le certezze del mondo comune e della realtà feticizzata d'ogni giorno, in quanto indaga sulla loro legittimità e "razionalità". Con ciò non si vuol dire che la coscienza ingenua non abbia contatto con la filosofia o che dimostri piena indifferenza nei riguardi dei suoi risultati. La coscienza comune si appropria i risultati della filosofia e li considera cosa sua. Ma poiché non ha percorso la *strada* della filosofia ed è giunta alle sue conclusioni senza sforzo, essa non li prende troppo seriamente e li tratta come ovvietà. Ciò che la filosofia ha *scoperto* togliendolo all'occultamento, all'oblio e alla mistificazione e rendendolo *evidente*, la coscienza corrente se lo appropria come *ovvio*. In una tale ovvietà

tutto ciò che la filosofia *aveva reso* visibile, chiaro e percettibile, torna a decadere nell'anonimità e nell'oscurità.

Della grande scoperta della filosofia materialistica, nella considerazione acritica resta soltanto l'idea che la prassi è qualcosa d'incommensurabilmente importante e che l'unità di teoria e prassi vale come il postulato piú alto. Ma poiché è svanita l'*originaria ricerca filosofica* alla cui luce era stata compiuta la scoperta e nell'idea è rimasta soltanto l'importanza del principio, *è mutato* il contenuto stesso del concetto della prassi e allo stesso tempo nelle singole tappe l'unità di teoria e prassi è stata realizzata e compresa in maniera affatto caratteristica. Nel corso dell'analisi della prassi abbiamo indicato una delle modificazioni storiche a cui tale concetto è stato sottoposto: la prassi è stata intesa come socialità, e la filosofia materialistica come dottrina della "socialità dell'uomo". In altre trasformazioni la "prassi" è diventata una mera categoria e ha cominciato a svolgere la funzione di correlato della conoscenza e di concetto fondamentale dell'epistemologia. In seguito ad altra metamorfosi la prassi si è identificata con la tecnica nel senso piú ampio della parola, e venne intesa e praticata come manipolazione, tecnica dell'agire, arte di disporre di uomini e cose, insomma come potere e arte di manipolare con il materiale umano o con le cose. Insieme alle modificazioni nella concezione e nella pratica della prassi, sono mutati in maniera corrispondente anche la concezione, il compito e il senso della filosofia, cosí come il concetto dell'uomo e del mondo.

In quale senso e da quale tradizione intellettuale la filosofia materialistica ha desunto la prassi come il *proprio* concetto centrale? A prima vista può apparire — e una simile apparenza si è spesso "materializzata" in opinioni espresse — che in questo caso si sia attribuito

significato filosofico e *universalità* ad una realtà generalmente nota o ad una banale ovvietà: forse non era già noto ai pensatori e agli uomini pratici di tutti i tempi che l'uomo è praticamente attivo? Tutta la filosofia dei tempi nuovi non si è forse formata (in cosciente opposizione con la scolastica medioevale) come scienza e conoscenza che deve fare di noi i "padroni e possessori della natura"[1]? E la filosofia classica della storia (Vico, Kant, Hegel) non ha forse già formulato l'intuizione che gli uomini agiscono nella storia e che dalla loro azione discendono conseguenze e risultati ai quali essi non avevano pensato? La filosofia materialistica ha quindi riassunto concezioni sparse e isolate, dovute alle epoche precedenti, sulla prassi come agire umano, come industria ed esperimento, come astuzie storiche della ragione, e per mezzo di una tale sintesi ha fatto della prassi la base dell'interpretazione scientifica della società? Con ciò si torna, per un'altra strada, alla concezione che nel marxismo la filosofia è stata eliminata e tradotta in una teoria dialettica della società, il che in altre parole significa che la prassi non è un concetto filosofico, bensí una categoria della teoria dialettica della società.

La problematica della prassi nella filosofia materialistica non è spiegabile partendo dal rapporto teoria-prassi, ovvero contemplazione e attività, sia che venga proclamato il primato della teoria o contemplazione (Aristotele e la teologia medioevale) o viceversa quello della prassi o attività (Bacone, Cartesio e le scienze naturali moderne). La proclamazione del primato della prassi nei confronti della teoria è accompagnato dal disconoscimento del *significato* della teoria, che in rapporto alla prassi decade a *mera* teoria e a fattore *ausiliario* della prassi, mentre il senso e il contenuto

[1] Vedi Descartes, *Discorso sul metodo*, VI.

della *prassi* in tale capovolgimento sono altrettanto poco compresi quanto nell'antica rivendicazione del primato della teoria. Il primato della prassi nei confronti della teoria, primato che si esprime nelle formulazioni per cui il sapere è potenza o nella rivendicazione del significato della teoria *per* la prassi[2], discende da un aspetto *storicamente determinato* della prassi, nel quale l'*essenza* della prassi si manifesta e insieme si nasconde in maniera caratteristica.

La sconsacrazione della natura e la scoperta di essa come conglomerato di forze meccaniche, come oggetto di sfruttamento e di dominio, va di pari passo con la sconsacrazione dell'uomo, nel quale si scopre un essere che è possibile modellare e formare, oppure — tradotto in un linguaggio corrispondente — che si può manipolare. Soltanto in un tale contesto è comprensibile il significato storico di Machiavelli e il senso del machiavellismo. Nell'ingenua considerazione giornalistica il machiavellismo viene giudicato come la quintessenza delle tecniche di dominio del tempo, e vien considerato come un incitamento alla politica dell'inganno e della slealtà, dei veleni e della spada. Ma Machiavelli non fu un osservatore empirico o un sottile commentatore dei testi storici che abbia elaborato letterariamente e *universalizzato* la pratica corrente dei signori rinascimentali o le azioni del mondo romano tramandate dalla storia. Egli è entrato nella storia del

[2] Nella caratteristica trattazione del rapporto tra teoria e prassi Kant confuta i pregiudizi degli ignoranti che nella loro *presunta* prassi considerano superflua la teoria, ma considera come un errore di gran lunga piú grave le supposizioni di quegli astuti sofisti per cui la teoria è buona di per se stessa, ma non va bene nella prassi: "Indes ist es noch eher zu dulden, dass ein Unwissender die Theorie bei seiner vermeintlichen Praxis für unnötig und entbehrlich ausgebe, als dass ein Klügling sie und ihren Wert für die Schule (um etwa nur den Kopf zu üben) einräumt, dabei aber zugleich behauptet: dass es in der Praxis ganz anders laute..." Kant, *Ueber den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, tangt aber nicht für die Praxis.* (*Kleinere Schriften zur Geschichtsphil.*, hsg. von K. Vorländer, pag. 70.)

pensiero anzitutto come profondo indagatore della realtà umana. La sua fondamentale scoperta — corrispondente alla scienza operativa di Bacone e alla moderna concezione della natura — è il concetto dell'uomo come essere disponibile che si può manipolare[3]. Lo scientismo e il machiavellismo costituiscono due aspetti della medesima realtà. Su questa base viene formulata la concezione della politica come una tecnica calcolatrice e razionalistica, come un modo — scientificamente prevedibile — di manipolare il materiale umano. Per una tale concezione e per la "prassi" ad essa corrispondente non è importante se per natura l'uomo sia buono o cattivo: sia buono, sia cattivo, per sua natura esso è sempre *modellabile*, e pertanto può essere fatto oggetto di una manipolazione calcolata e fondata sulla scienza. La prassi si presenta sotto la forma storica della manipolazione e della preoccupazione, oppure — come in seguito Marx dimostrerà — sotto il sordido aspetto dello speculatore.

Sia dal punto di vista pratico che dal punto di vista della teoria di una tale prassi, intesa come manipolazione, preoccupazione e disponibilità, può venir condotta un'apologetica o una critica della "prassi", ma una tale posizione — affermativa o negativa — si muove nella sfera della pseudoconcretezza e *non è assolutamente in grado* di scoprire l'autentica natura della prassi. Parimenti non si può conoscere la natura della prassi partendo dalla distinzione tra l'uomo della prassi e l'uomo della teoria, tra la praticità e la teoreticità,

[3] Alla connessione di questa nuova concezione della realtà con la nascita della tragedia moderna accenna lo studio di R. Grebeničkova, *Berkovského eseje o tragedii* (N. Berkovskij, *Eseje o tragédii*) [*Il saggio di Berkovskij sulla tragedia* (N. Berkovskij, *Saggio sulla tragedia*), Praha, 1962, pag. 17.] "... Il mondo in cui domina la tragedia e scorre il sangue, è fatto allo stesso tempo di un materiale ammirevolmente malleabile. In esso tutto è permesso, si può ottenere tutto, tutto si può realizzare, tutto può venir autorizzato."

perché una tale distinzione è fondata su una determinata *forma* o *aspetto* della prassi, e pertanto rimanda soltanto ad essa, e non alla prassi in generale.

La problematica della prassi nella *filosofia* materialistica non è fondata sulla distinzione di due campi dell'attività umana o su una tipologia delle possibili, universali intenzionalità dell'uomo[4], né discende dalla forma storica del rapporto pratico con la natura e gli uomini come oggetti di manipolazione, bensí essa nasce come risposta filosofica al problema filosofico: *chi è l'uomo, cos'è la società umano-sociale, e come viene creata una tale società?*

Nel concetto della prassi la realtà umano-sociale viene scoperta come opposto dell'esser dato, cioè come formatrice e allo stesso tempo come forma specifica dell'*essere* umano. *La prassi è la sfera dell'essere umano.* In questo senso il concetto di prassi costituisce lo sbocco della filosofia *moderna*, la quale, in polemica con la tradizione platonico-aristotelica, ha messo in evidenza l'autentico carattere della creazione umana come realtà ontologica. L'esistenza non è soltanto "arricchita" dall'opera umana; anzi nell'opera e nella creazione dell'uomo — come in un processo ontocreativo — si manifesta la realtà, e in certo modo si realizza l'accesso alla realtà. Nella prassi dell'uomo avviene qualcosa di essenziale che ha in se stesso la propria verità e che non è mero simbolo di qualcos'altro, ma possiede un'importanza ontologica[5].

La prassi nella sua essenza e universalità è la rive-

[4] La distinzione di Husserl tra intenzionalità teoretica e pratica cosí come il postulato della sintesi della teoria universale con la prassi universale che *muta* l'umanità, è importante dal punto di vista delle possibilità evolutive della filosofia idealistica nel ventesimo secolo.

[5] Un materiale storico straordinariamente importante per questa problematica ci è offerto dallo studio di Hans Blumenberg, *Nachahmung der Natur. Zur Vorgeschichte der Idee des schöpferischen Menschen*, "Studium generale", 1957, Heft 5, pagg. 266-283.

lazione del segreto dell'uomo come essere onto-creativo, come essere che *crea* la realtà (umano-sociale) e che *pertanto* comprende la realtà (umana e non umana, la realtà nella sua totalità). La prassi dell'uomo non è attività pratica in contrapposto alla teoria, bensí è determinazione dell'esistenza umana come *elaborazione* della realtà.

La prassi è attiva, e attività storicamente producentesi — cioè continuamente rinnovantesi e costituentesi praticamente — unità dell'uomo e del mondo, della materia e dello spirito, di soggetto e oggetto, del prodotto e della produttività. Poiché la realtà umano-sociale *è creata* dalla prassi, la storia si presenta come un processo pratico nel corso del quale l'umano si distingue dal non-umano: ciò che è umano e ciò che non è umano non sono già predeterminati, bensí si determinano nella storia mediante una differenziazione pratica.

Nel capitolo precedente abbiamo messo in guardia contro l'oscurità concettuale delle definizioni della prassi e del lavoro: il lavoro viene definito come prassi e la prassi nei suoi elementi caratteristici viene ridotta a lavoro.

Se la prassi è il modo specifico di essere dell'uomo, si compenetra con esso in modo essenziale in tutte le sue manifestazioni e non determina soltanto alcuni suoi aspetti o caratteristiche. La prassi si compenetra con *tutto* l'uomo e lo determina nella sua totalità. La prassi non è una determinazione *esteriore* dell'uomo: una macchina o un cane non hanno né conoscono la prassi. Una macchina o un animale non hanno paura della morte, non provano angoscia di fronte al nulla, né gioia alla vista della bellezza. L'uomo non costruisce la cultura e la civiltà, la sua realtà umano-sociale, come una difesa contro il suo essere mortale e finito, bensí palesa la propria mortalità e finitezza *soltanto* sul fondamento della civiltà, cioè della sua oggettivazione. Come av-

venne il mutamento per cui l'animale-uomo, che non sapeva né della morte né della mortalità e che pertanto non aveva paura *di fronte* alla morte, si è trasformato nell'animale-uomo che ha conosciuto la morte come sbocco del proprio futuro e vive pertanto nel segno della morte? Secondo Hegel un tale mutamento è avvenuto nel corso della lotta per il riconoscimento, in un combattimento per la vita e per la morte. Ma una tale lotta può svolgersi soltanto se l'uomo ha già scoperto il futuro come dimensione della sua esistenza, il che è possibile *soltanto* sul fondamento del lavoro, cioè dell'oggettivazione dell'uomo. La lotta per la vita e per la morte *non può* finire con la morte; entrambi i combattenti debbono restare in vita, anche se per ognuno di essi la posta della lotta è la vita o la morte. Ma questa *premessa* della dialettica del signore e del servo è un presupposto *storico*. Nel combattimento per la vita e per la morte l'uomo lascia il suo avversario in vita *solo perché* — e rispettivamente lo sconfitto sceglie la schiavitú piuttosto che la morte *solo perché* — *entrambi* sanno che c'è il futuro e sanno che cosa li aspetta: *o* la signoria *o* la schiavitú[6]. L'uomo che sceglie la schiavitú piuttosto che la morte e l'uomo che mette a repentaglio la propria vita *per* essere riconosciuto come uomo-signore, sono uomini che *già* conoscono il tempo. L'uomo si sottomette al (futuro) destino di schiavo, oppure lotta per la (futura) condizione di signore soltanto perché sceglie il presente in funzione del futuro, e per-

[6] A questo proposito sono importanti le polemiche conclusioni di Engels: "Il soggiogamento dell'uomo alla funzione servile, in tutte le sue forme, presuppone che chi soggioga disponga dei mezzi di lavoro, per mezzo dei quali soltanto gli è possibile utilizzare colui che ha asservito, e che gli schiavi possano disporre dei mezzi di sussistenza, coi quali soltanto gli è possibile tenere in vita gli schiavi... Prima che la schiavitú diventi possibile deve già esser stato raggiunto un determinato grado nella produzione, e dev'essersi instaurato un determinato grado di disuguaglianza nella distribuzione." Engels, *Anti-Dühring* [tr. it., Roma, ed. Rinascita], Moskau, 1946, pagg. 196, 195.

tanto configura il proprio *presente* sul fondamento dei progetti per il futuro. Entrambi configurano il proprio presente e futuro sul fondamento di qualcosa che *ancora* non è.

Il futuro è noto ad entrambi soltanto nell'immediatezza. Lo schiavo diventa schiavo nella coscienza servile, nella quale all'inizio non vi può essere alcuna speranza o previsione che la schiavitú abbia o possa aver fine: egli entra nel suo proprio futuro come nell'eternità (o per l'eternità). Parimenti il padrone. Soltanto la dialettica del moto proprio delle cose *trasforma* il futuro, svaluta il futuro *immediato* come falsità o unilateralità, e rivendica come verità il futuro *mediato*: nella dialettica di padrone e schiavo soltanto la schiavitú è un cammino praticabile e la strada della libertà, mentre la signoria dimostra di essere un vicolo cieco. Ma da dove l'uomo trae la conoscenza del proprio immediato futuro, affinché possa accettare la lotta per il riconoscimento? La tridimensionalità del tempo come forma della sua propria esistenza si manifesta all'uomo e si realizza nel processo dell'oggettivazione, cioè nel lavoro.

Pertanto la prassi comprende — oltre al momento *lavorativo* — anche il momento *esistenziale*: essa si manifesta tanto nell'attività oggettiva dell'uomo, che trasforma la natura e incide di sensi umani il materiale naturale, quanto nella formazione della soggettività umana, nella quale i momenti esistenziali come l'angoscia, la nausea, la paura, la gioia, il riso, la speranza e cosí via, non si presentano come passiva "esperienza", bensí come parte della lotta per il riconoscimento, cioè del processo della realizzazione della libertà umana. Senza il momento esistenziale il lavoro cesserebbe di essere parte della prassi. L'uomo libera se stesso nel lavoro servile solo in quanto: 1) questo lavoro si svolge come lavoro di piú schiavi e non di un singolo schia-

vo, per la qual cosa diventa potenzialmente attuabile la solidarietà degli schiavi; 2) il contrapposto reale del lavoro degli schiavi è il non-lavoro dei padroni, e il lavoro degli schiavi è realmente inserito nel rapporto sociale signore-servo; soltanto in questo *rapporto pratico* esiste la possibilità di confrontare e pertanto anche di conoscere le profonde differenze di condizione e di vita; 3) il lavoro dello schiavo è sentito e compreso come lavoro servile, ed esiste come tale nella coscienza dello schiavo. Una *tale* coscienza costituisce un incalcolabile potenziale rivoluzionario. La libertà non può nascere dal mero rapporto oggettivo con la natura. Ciò che in determinati momenti storici si presenta come "impersonalità" od "obiettività" della prassi ed è posto da una falsa coscienza come la piú propria praticità della prassi, è invece soltanto la prassi come manipolazione e preoccupazione, cioè prassi nel suo aspetto feticizzato. Senza il momento esistenziale, cioè la lotta per il riconoscimento, che investe tutto l'essere dell'uomo, la "prassi" decade al livello della tecnica e della manipolazione.

La prassi è tanto oggettivazione dell'uomo e dominio della natura, quanto realizzazione della libertà umana[7].

La prassi ha ancora un'ulteriore dimensione: nel suo processo, nel quale *si crea* la specifica realtà umana, allo stesso tempo si crea *in certo modo* una realtà che esiste indipendentemente dall'uomo. Nella *prassi* si realizza l'*apertura* dell'uomo verso la realtà in generale. Nel processo onto-creativo della prassi umana sono fondate le possibilità di un'ontologia, cioè di una comprensione dell'essere. La creazione della realtà (umano-sociale) costituisce il presupposto dell'apertura e della

[7] La dialettica del padrone e dello schiavo è il modello fondamentale della prassi. Questa realtà fondamentale sfugge ad una quantità d'interpreti hegeliani.

comprensione della realtà in generale. La prassi come creazione della realtà umana è allo stesso tempo il processo nel quale si svelano l'universo e la realtà nella loro essenza[8]. La prassi non è la chiusura dell'uomo nell'idolo della socialità e della soggettività sociale, bensí l'apertura dell'uomo nei confronti della realtà e dell'essere.

Mentre le piú varie teorie del soggettivismo sociale (sociologia del sapere, antropologismo, filosofia della *cura*) hanno *rinchiuso* l'uomo in una socialità o in una praticità concepite soggettivisticamente, giacché — secondo le loro idee — l'uomo in tutte le sue creazioni e manifestazioni esprime sempre e soltanto se stesso e la sua condizione sociale, e proietta nelle forme dell'oggettività (la scienza) la propria situazione soggettivamente obiettiva, al contrario la filosofia materialistica ritiene che l'uomo, sul fondamento della prassi e nella prassi come processo onto-creativo, crei anche la capacità di penetrare storicamente dietro di sé e intorno a sé, e cioè di essere aperto all'essere in generale. L'uomo non è rinchiuso nella sua animalità o nella sua socialità perché non è soltanto un essere antropologico, ma è aperto alla comprensione dell'essere sul fondamento della prassi, ed è pertanto un essere antropocosmico. Nella prassi è stato scoperto il fondamento del reale centro di attività[9], della reale mediazione storica dello

[8] L'identificazione della prassi, nel senso autentico della parola, con la manipolazione o con il darsi da fare conduce periodicamente all'affermazione della pura teoria come unica via aperta all'uomo per la conoscenza del mondo nella totalità. Dopo Feuerbach lo afferma anche Karl Löwith: "La visuale pratica quotidiana, la sua presa e la sua portata, si muove a suo agio su questa cosa e su quella, al fine di servirsene e di modificarle, ma non intuisce la totalità del mondo." K. Löwith, *Gesammelte Abhandlungen*, Stuttgart, 1960, pag. 243. In modo analogo a Feuerbach, anche Löwith rifugge dalla "sporca prassi mercantile" che non riesce a distinguere dalla prassi nel senso proprio della parola, per rifugiarsi nella pura e disinteressata teoria.

[9] La reale mediazione storica, il cui elemento è il tempo, si distingue dalla mediazione ideale nel concetto (Hegel) e dalla fittizia e illusoria mediazione dei romantici.

spirito e della materia, della cultura e della natura, dell'uomo e del cosmo, della teoria e dell'azione, dell'ente e dell'esistente, dell'epistemologia e dell'ontologia.

Noi conosciamo il mondo, le cose, i processi soltanto in quanto li "creiamo", cioè in quanto li riproduciamo spiritualmente e intellettualmente. Una tale riproduzione spirituale della realtà non può essere concepita altrimenti se non come *uno* dei tanti modi di rapporto pratico umano con la realtà, la cui dimensione piú essenziale è la *creazione* della realtà umano-sociale. Senza la creazione della realtà umano-sociale non è possibile neanche la *riproduzione* spirituale e intellettuale della realtà.

Com'è possibile la comprensione della realtà e in quale rapporto si trova il supremo essere conoscente con il resto del mondo? La comprensione delle cose e del loro essere, del mondo nei fenomeni singoli e nella totalità, è possibile per l'uomo sul fondamento dell'apertura che si schiude nella prassi. Nella prassi e sul fondamento della prassi l'uomo sorpassa la chiusura dell'animalità e della natura inorganica e stabilisce il suo rapporto col mondo come totalità. Nell'apertura l'uomo — come essere supremo — oltrepassa la propria finitezza e si pone in contatto con la totalità del mondo. L'uomo non è soltanto una parte della totalità del mondo: senza l'uomo come parte della realtà e senza la sua conoscenza come parte della realtà, la realtà e la sua conoscenza sono un mero frammento. Ma la totalità del mondo comprende allo stesso tempo, come momento della propria totalità, anche il modo

[10] La filosofia materialistica non può pertanto accettare l'ontologia dualistica che distingue in modo radicale la natura come identità dalla storia come dialettica. Una tale ontologia dualistica sarebbe legittima soltanto nel caso che si concepisse come antropologia la filosofia della realtà umana.

come la realtà si schiude all'uomo e il modo in cui l'uomo scopre questa totalità[10].

Alla totalità del mondo appartiene anche l'uomo con il suo rapporto di essere finito con l'infinito e con la sua apertura nei confronti dell'essere, su cui è fondata la possibilità del linguaggio e della poesia, della ricerca e del sapere.

STORIA E LIBERTÀ

Prima di poter fondatamente dire *com'è* la storia, dobbiamo sapere *cos'è* la storia e com'è possibile. Se la storia sia assurda e crudele, tragica o burlesca, se in essa si realizzi un piano provvidenziale o una legge immanente, se essa sia la scena dell'arbitrio e del caso o il terreno del determinismo: ad ognuna di queste domande e a tutte insieme possiamo rispondere soddisfacentemente soltanto se sappiamo già cos'è la storia.

Lo storico indaga ciò che accade nella storia, mentre il filosofo si pone il problema di cos'è la storia e di come in generale essa sia possibile. Lo storico si occupa della storia del medioevo o di quella dei tempi piú recenti, della storia della musica e della pittura, della storia delle idee o di quella delle personalità eccezionali, della storia di un singolo popolo o della storia mondiale, di quella di un'epoca determinata o della storia di tutta l'umanità. Al contrario il filosofo vuole sapere quali siano i presupposti di qualsiasi storia, e come in generale può esistere qualcosa del genere della storia. Con i suoi problemi il filosofo non entra nella sfera della problematica specifica dello storico, bensí esamina i *presupposti* della sua scienza e in tal modo svolge un lavoro che lo storico, con i mezzi di cui dispone e nell'ambito della sua scienza, non è in grado di compiere.

L'uomo crea la storia e vive nella storia già molto

tempo prima di conoscere se stesso come essere storico. Ma la coscienza storica, che ha scoperto nella storia la dimensione essenziale della realtà umana, non ci dice ancora di per se stessa la *verità* su ciò che la storia è.

Nello storicismo classico, da Vico ad Hegel, la *mistificazione* si manifesta addirittura come la caratteristica che accompagna ogni *profonda* formulazione che si sforzi di esprimere l'essere specifico della storia. Sembra quasi che la profondità dello sguardo sia intimamente collegata con la mistificazione; le correnti positivistiche ed evoluzionistiche della seconda metà del diciannovesimo secolo liberano la storia dalla speculazione e dalla mistificazione hegeliana, ma allo stesso tempo impoveriscono la concezione della storia e per giunta l'appesantiscono della zavorra di *nuove*, volgari mistificazioni. È possibile comprendere la storia nella sua profondità e pluridimensionalità senza cadere nella mistificazione? La soluzione positiva di tale problema dipende dalla spiegazione della natura o della funzione della mistificazione citata. Qual è il compito svolto dalla provvidenza nella filosofia della storia di Vico, di Schelling e di Hegel? È soltanto l'elemento religioso e teologico della loro filosofia, oppure, oltre a questo e indipendentemente dalla sua derivazione religiosa, svolge anche un'altra funzione? Il filosofo che introduce la provvidenza nella concezione della storia è un pensatore religioso, oppure anche il pensatore non religioso è stato costretto per una *determinata ragione* a servirsi della "provvidenza" come di un elemento costitutivo del concetto di storia? È possibile porsi in tal modo il problema solo se si parte dal presupposto che, o la problematica religiosa viene giudicata come assurdità e inganno, oppure la storia moderna e anche il pensiero moderno vengono considerati come un prolungato processo di secolarizzazione della concezione del mondo cristiano-teologica. La cosa invece

appare totalmente *diversa* se consideriamo la problematica religiosa come un'espressione *mistificata* di problemi reali; in tal caso la storia del pensiero moderno cessa di apparirci come un lungo processo di mondanizzazione e ci si mostra sotto l'autentico aspetto di tentativi di risolvere *razionalmente* una problematica che nella religione era *espressa* in modo mistificato. Da un tale punto di vista, per la soluzione del problema è di secondaria importanza come venga motivata l'esistenza della provvidenza nella concezione della storia.

La provvidenza nella storia può ricevere nomi diversi, ma il *problema* rimane: senza provvidenza, senza la "mano invisibile"[11], senza "l'astuzia della ragione", senza il "disegno della natura"[12] la storia è incomprensibile, perché *si presenta* come *caos* delle azioni individuali dei singoli, delle classi e dei popoli, come *eterno mutamento* che condanna al tramonto ogni opera umana, come *alternarsi* del bene e del male, dell'umano e del disumano, del positivo e del negativo, senza alcuna garanzia che in questa lotta il bene e l'umano *debbano* trionfare. *La provvidenza motiva e*

[11] Citiamo nel contesto l'intuizione di Smith che è straordinariamente importante per la comprensione delle posteriori considerazioni di Kant e di Hegel, molto meno appesantiti "da praticismo inglese". (Il capitalista) "persegue soltanto la propria sicurezza, e per il fatto che... egli dirige la produzione in modo tale che il suo prodotto abbia il massimo valore, egli persegue soltanto il proprio guadagno personale; come in molti altri casi, in questo caso lo conduce qualche mano invisibile per aiutarlo a raggiungere un fine di cui egli non s'interessa." A. Smith, *Ricerca sulla natura e le cause della ricchezza delle nazioni.*

[12] Kant nell'anno 1784 anticipa l'hegeliana "astuzia della ragione". "Einzelne Menschen u. selbst ganze Völker denken wenig daran, dass, indem sie, ein jedes nach seinem Sinne und einer oft wider den anderen, ihre eigene Absicht verfolgen, sie unbemerkt an der Naturabsicht, die ihnen selbst unbekannt ist, als an einem Leitfaden fortgehen und an derselben Beförderung arbeiten..." "I singoli uomini, e gli stessi interi popoli, prestano scarsa attenzione al fatto che mentre ciascuno a suo modo, e spesso ciascuno contro gli altri, perseguono il loro scopo, inavvertitamente perseguono il disegno della natura (a loro stessi ignoto), come un filo conduttore, e lavorano alla stessa impresa." Kant, *Idee zu einer allgemeinen Geschichte. Ausg. kleine Schriften*, Leipzig, pagg. 23-24.

conferma la razionalità della storia. Nell'"astuzia della ragione", nel "disegno della natura", nella saggezza della "mano invisibile" non è rappresentato il banale fatto che dallo scontro delle azioni individuali risulta come effetto reale qualcosa di diverso da ciò che originariamente gli uomini avevano immaginato, e che pertanto nell'agire umano il risultato non concorda con l'intenzione. La filosofia classica della storia postula che il risultato della discordanza tra le intenzioni e i risultati dell'agire umano sia la realtà *razionale.* Nello scontro caotico e incontrollabile delle azioni umane, dal disaccordo tra la necessità e la libertà dell'agire umano, tra ciò che gli uomini pensano e ciò che effettivamente fanno, tra ciò che credono di essere e ciò che realmente sono, nasce qualcosa che gli uomini non hanno previsto né immaginato, ma che è *razionale.* Se gli uomini fossero abbandonati a se stessi, alle loro passioni e interessi, al loro agire egoistico e all'accecamento della propria particolarità, la storia non giungerebbe al suo apogeo escatologico, ma si svolgerebbe come un eterno e assurdo alternarsi pendolare di ragione e non-ragione, di bene e di male, di umanità e disumanità; essa diventerebbe effettivamente il "sistema dell'empietà e dell'ateismo". Se la storia è razionale e ha un senso, ciò è dovuto soltanto al fatto che in essa si manifesta e si realizza un'intenzione *superiore,* la ragione o il piano della provvidenza. "La storia come intero è la graduale manifestazione dell'assoluto che viene gradualmente rivelandosi."[13] Le azioni umane non sono di per se stesse fornite di senso e di ragione, bensí esse *ricevono* un senso e *acquistano* la razionalità *in relazione* al piano e alla ragione della provvidenza. Da questa concezione discendono due importanti conseguenze: la storia *si crea* come processo *dialettico,* ma

[13] Schelling, *Werke,* II, pag. 603.

gli uomini sono meri *strumenti* della dialettica storica. Nella storia si attua l'unità di necessità e libertà, ma la libertà in fin dei conti è soltanto supposta, e l'*unità* di libertà e necessità è pertanto fittizia. In una tale contraddizione si manifestano la grandezza e il limite della concezione classica della storia[14]. Nella filosofia classica la problematica della storia venne esattamente *formulata*, ma non risolta. O piú precisamente: l'esatta formulazione *di partenza* scompare nel *processo* di soluzione. La formulazione di partenza suona cosí: nella storia non domina né la legge assoluta né la libertà assoluta, nella storia non vi è nulla né di assolutamente necessario né di assolutamente casuale; la storia *è* dialettica di libertà e necessità. La *soluzione* viene espressa con frasi ben note: la libertà è necessità *compresa*; la libertà è apparenza[15]. Affinché la storia sia

[14] Il rapporto di libertà e necessità costituisce il problema centrale della filosofia classica tedesca. Vedi A. F. Asmus, *Marx i buržoasnyj istorizm* [*Marx e lo storicismo borghese*], Mosca, 1933, pag. 68. Nelle sue parti storiche e specialmente nell'indagine della problematica storico-filosofica di Hobbes, Spinoza, Schelling ed Hegel, quest'opera ancora oggi non ha perduto il suo valore scientifico.

[15] "Ciò che da un punto di vista ancora subordinato può apparire come libero e quindi come obiettivamente casuale in ogni agire, è soltanto che l'individuo fa di ciò che è predeterminato e necessario il *suo proprio operare*: ma per altro, e per quanto concerne il successo, esso è per il bene come per il male l'effetto dell'assoluta necessità." Schelling, *Werke*, III, pag. 313. Il filosofo ceco Augustin Smetana osservava ironicamente che la filosofia di Schelling ha inasprito il problema, ma al momento della sua soluzione ha ammainato la bandiera della scienza ed ha innalzato quella della fede. Secondo le formulazioni di Schelling la contraddizione tra libertà e necessità sarebbe risolta "se potessimo togliere il segno della libertà dal concetto di azione, cioè se non ci fosse alcuna contraddizione." (Aug. Smetana, *Opere complete*, Praha, 1960, pagg. 66-67). Gli storici della filosofia contemporanei condividono questa opinione. L'editore dello scritto di Schelling sulla libertà, H. Fuhrmanns, cosí caratterizza la concezione della libertà nella filosofia della storia di Hegel e di Schelling: "Freiheit... ist... der freiwillige Dienst an einem Vorgegebenen." Schelling, *Das Wesen der menschlichen Freiheit*, Düsseldorf, 1950, pag. XV. Un altro autore scrive di Schelling: "Rispetto al peso delle determinanti, che nella storia agiscono in certo modo in forma sotterranea, la spontaneità della decisione individuale ha ben poca importanza: seppure le si deve ascrivere ancora un'importanza qualsiasi!" H. Barth, *Philosophie der Erscheinung*, Basel, 1959, II. Bd., pagg. 569-570.

razionale e abbia un senso, essa dev'essere ordinata dal piano della provvidenza, nel quale gl'individui storici (personalità eccezionali, popoli e classi) sono consci o inconsci esecutori di una necessità predeterminata. Gli uomini *agiscono* nella storia, ma solo *apparentemente* fanno la storia: nella storia si attua la necessità (il piano della provvidenza, dell'armonia prestabilita) e le personalità storiche sono suoi strumenti od organi esecutivi.

Nel ventesimo secolo non costituisce già piú una scoperta scientifica il fatto di denunciare una tale concezione come mistificazione o di criticarla come "religione della libertà" o "romanticismo". Nella filosofia della storia effettivamente il destino dell'uomo viene infallibilmente stabilito da una forza infinita, la quale viene variamente denominata (Umanità, Ragione, Assoluto, Spirito, Provvidenza) ma ha sempre lo stesso compito: superare i difetti, correggere le deviazioni e condurre al trionfo definitivo del bene. La filosofia della storia è effettivamente fondata sul presupposto che il successo finale dell'agire umano è necessariamente garantito dalla struttura metafisica del mondo[16]. Ma dopo la constatazione di Marx che la storia non fa proprio nulla, e che *tutto* in essa — compresa la storia stessa — è fatto dall'uomo, il compito piú urgente non è oramai quello di enumerare le insufficienze della filosofia della storia, bensí di esaminare le *cause* della loro fondamentale mistificazione. La storia è fatta dagli uomini. Ma allora perché agli uomini sembra, in questo "fare la storia", di essere meri strumenti o esecutori? Gli uomini nella storia agiscono a loro rischio e pericolo. Ma allora perché agiscono con la credenza e la convinzione di essere chiamati all'agire storico da un potere superiore? La storia è un prodotto umano. Ma allora perché

[16] N. Abbagnano, *Possibilità e libertà*, Torino, 1956, pagg. 26-27.

gli uomini tornano sempre ad agire come esecutori incaricati di questo prodotto? L'individuo trova il *coraggio* per agire, *motiva e legittima* la propria azione per il fatto che trasforma se stesso nello strumento di un potere sovrumano, e fa di se stesso il portavoce, il vicedirettore o viceamministratore di Dio, della Verità, dell'Umanità. Egli non attua i *propri* disegni, bensí esegue la volontà dello Spirito del Mondo; non sostiene i *propri* interessi, ma attua le ferree leggi della Storia. Dal punto di vista della tecnica e dell'esecuzione, l'uccisione di un uomo è una faccenda semplice[17]. Il pugnale, la spada, la scure, la mitragliatrice, le pistole, le bombe sono strumenti efficaci e sperimentati. Ma la "faccenda semplice" si complica non appena passiamo dall'"esecuzione" alla "valutazione", dalla "tecnica" alla "società". Chi uccide per motivi personali, di sua propria mano e come privato è un *assassino*. Chi uccide per incarico superiore e "nell'interesse della società" *non è* un assassino. Quando l'esecutore dell'azione è un *mero* strumento non può trattarsi di delitto. Se devo uccidere un uomo per mio proprio impulso, posso aver paura della mia azione, posso fare marcia indietro e non mandare ad effetto il disegno: in una *tale* rinuncia all'azione non vi è nulla di codardo o di disonorevole. Ma se uccido per "incarico superiore", per ordine del Popolo, della Chiesa, della Necessità Storica, non posso rinunciare alla *mia* azione se non voglio essere un vigliacco. La mia azione non è un assassinio, ma una resa di conti, un giudizio, esecuzione della giustizia, obbligo di cittadino, atto di eroismo. Ma la "verità" della storia, la sua concretezza e plasticità, la sua pluridimensionalità e realtà consistono nel fatto che una stessa azione può essere allo stesso tempo assassinio e atto di eroismo; che un assassinio può essere spacciato per un

[17] Secondo il calcolo di scienziati svizzeri nelle guerre svoltesi sino ad oggi sono stati uccisi tre miliardi seicentoquaranta milioni di uomini.

atto di eroismo e un atto di eroismo può venir degradato ad assassinio; che degli interessi particolaristici possono venir proclamati interessi generali, mentre degli interessi effettivamente generali possono venir abbassati al livello di propositi individuali[18].

Alla storia "appartengono" gli atti di eroismo e i delitti. Il bruciamento degli eretici non è un'"aberrazione" del tempo, un'anomalia o un'anormalità "di un'epoca ignorante" e pertanto un fatto storicamente marginale, bensí esso è una parte del feudalesimo altrettanto normale ed essenziale come l'infallibilità del papa e il lavoro servile. La filosofia della storia ha rivalutato il compito del male come elemento costitutivo nella creazione della realtà umano-sociale, ma anche questo compito è predeterminato nella generale costituzione metafisica del mondo: il male è una *parte* del bene; il suo compito *positivo* deriva dal fatto che esso prepara o sviluppa il bene; nei riguardi del definitivo trionfo del bene, assicurato da una necessità metafisica, anche il male svolge una parte positiva.

Ma se la costituzione metafisica del mondo che garantisce la vittoria del bene, che conferisce un senso alla storia e ne prefigura la ragione, non è struttura immanente del reale, bensí una delle *immagini storiche* del mondo; se la storia non è predeterminata e l'uomo non può leggere in nessun fenomeno del cosmo che il trionfo del bene nella storia è garantito assolutamente e per sempre; se la Ragione, che Hegel cercava di scoprire nella storia per renderla razionale, non era la ragione

[18] Hegel critica "l'anima bella" dei romantici la quale sa che il mondo è sporco e non vuole insudiciarsi nel contatto con esso, cioè nell'azione. Non possiamo identificare questa critica, condotta dal punto di vista dell'*agire storico*, con la critica dei membri del "giardino zoologico umano", i quali condannano "l'anima bella" soltanto per mascherare con un frasario "storico" la loro bottega di rivendugliolo privato e terra terra, dove non si tratta letteralmente di null'altro se non dell'interesse privato del rivendugliolo.

imparziale e metastorica dell'osservatore oggettivo, bensí la ragione — dialetticamente formulata — della concezione cristiana e teologica del mondo, da tutto ciò deriva forse che la storia è assurda e non ha senso, che la storia e la ragione si escludono? Dalla critica della filosofia della storia discende anzitutto che la ragione provvidenzialmente costruita non rende possibile la comprensione razionale della storia. La storia è ragione provvidenziale *prima della sua prefigurazione* in senso razionale, e soltanto sul fondamento di questo immotivato presupposto metafisico viene costruita l'ipotesi dell'"astuzia della storia", della "mano invisibile", del "disegno naturale", per merito della quale e cioè per una mistica metamorfosi dialettica, dall'agire umano, caotico e particolare, deriva un risultato *razionale*. La storia è razionale soltanto perché è stata *anticipatamente* prefigurata e predeterminata come razionale. Se viene rapportato a *questa* ragione, tutto ciò che è irrazionale — il male e la negatività, il sacrificio e la sofferenza — diventa una grandezza trascurabile o un segno accessorio concomitante. Neppure nella concezione hegeliana la ragione storica viene coerentemente dialettizzata. La coerente dialettizzazione della ragione storica esige l'eliminazione del fondamento metafisico e provvidenziale della ragione stessa. La ragione non viene anticipatamente prefigurata nella storia perché si manifesti come ragione nel processo storico, bensí la ragione *si crea* come tale nella storia. La concezione provvidenziale crede che la storia sia *ordinata* dalla ragione e che la ragione precedentemente predisposta si manifesti nella storia attraverso una graduale realizzazione. Al contrario, nella concezione materialistica la ragione si crea nella storia soltanto perché la storia non è *razionalmente predeterminata*, bensí *diventa* razionale. La ragione nella storia non è la ragione provvidenziale dell'armonia prestabilita e del trionfo del bene metafi-

sicamente prestabilito, bensí la *battagliera ragione* della dialettica storica, per la quale nella storia si combatte per la razionalità, e ogni fase storica della ragione si realizza nel conflitto con la non-ragione storica. La ragione nella storia diventa ragione nel momento stesso in cui si realizza. Nella storia non esiste una ragione già pronta, metastorica, che si manifesti negli avvenimenti storici. La ragione storica perviene alla propria razionalità nella sua attuazione.

Che cosa realizza l'uomo nella storia? Il progresso della libertà? Il piano provvidenziale? La marcia della necessità? Nella storia l'uomo realizza se stesso. Non soltanto l'uomo *non sa* chi è prima della storia e indipendentemente dalla storia; ma soltanto nella storia l'uomo *esiste*. L'uomo si realizza, cioè si umanizza nella storia. La scala su cui si attua una tale realizzazione è cosí ampia che l'uomo può caratterizzare il suo proprio agire come *inumano*, per quanto sappia che solo un uomo può agire in modo inumano. Non appena il rinascimento scoprí che l'uomo è creatore di se stesso e che può essere ciò che egli stesso si fa, angelo o bestia, leone umano e orso umano oppure *qualunque altra cosa*[19], divenne ben presto evidente che la storia umana costituisce lo spiegamento di queste "possibilità" nel tempo. Il senso della storia sta nella storia stessa: nella storia l'uomo spiega se stesso, e questa spiegazione storica — che equivale alla creazione dell'uomo e dell'umanità — è l'unico senso della storia[20].

Nella storia si realizza l'uomo, e soltanto l'uomo. Pertanto non è la storia che è tragica, ma il tragico è

[19] Potest igitur homo esse humanus deus atque deus humaniter, potest esse humanus angelus, humana bestia, humanus leo aut ursus, aut aliud quodcumque.

[20] L'autore di questa concezione rivoluzionaria anti-teologica è il cardinale Nicolò Cusano: Non ergo activae creationis humanitatis alius extat finis quam humanitas. Vedi E. Cassirer, *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance* [trad. it. *Individuo e cosmo nella filosofia del rinascimento*, Firenze 1935], Leipzig 1927, pag. 92.

nella storia; non è assurda, ma è l'assurdo che nasce dalla storia; non è crudele, ma le crudeltà si commettono nella storia; non è ridicola, ma le commedie si recitano nella storia. Nella storia, le singole tappe si susseguono l'una l'altra in un certo ordine, ma non giungono mai ad un culmine *definitivo* e ad una conclusione apocalittica. Nessun'epoca storica è, in assoluto, *soltanto* un passaggio ad un altro stadio, cosí come nessun'epoca s'innalza al di sopra della storia. La tridimensionalità del tempo si svolge in *ogni* epoca: si aggancia al passato con i suoi presupposti, tende al futuro con le sue conseguenze e per la sua struttura è radicata nel presente.

Se la prima fondamentale premessa della storia è il fatto che essa *è creata dall'uomo*, la seconda premessa altrettanto fondamentale è la necessità che in questa creazione esista una *continuità*. La storia è possibile solo in quanto l'uomo non comincia sempre di nuovo e dal principio, bensí si collega al lavoro e ai risultati ottenuti dalle generazioni precedenti. Se l'umanità cominciasse sempre dal principio e se ogni azione fosse priva di presupposti, l'umanità non moverebbe un passo e la sua esistenza si svolgerebbe nel cerchio della periodica ripetizione di un inizio assoluto e di una fine assoluta.

L'interna connessione della prassi oggettivante e oggettivizzata dell'umanità, denominata sostanza, spirito oggettivo, cultura o civiltà e interpretata nella teoria materialistica come storica unità delle forze produttive e delle condizioni di produzione, crea la "ragione" della società, che si può realizzare storicamente, è indipendente da ogni singolo individuo e pertanto superindividuale, ma esiste realmente *soltanto attraverso* l'attività e la ragione degli *individui*. La sostanza sociale oggettiva sotto l'aspetto delle forze produttive materializzate, del linguaggio e delle forme di pensie-

ro, è *indipendente* dalla volontà e dalla coscienza dei singoli, ma *esiste* soltanto per mezzo della *loro* attività, del loro pensiero e linguaggio. Le macchine che non siano messe in movimento dall'attività umana, un linguaggio che non sia parlato dagli uomini, delle forme logiche per mezzo delle quali gli uomini non esprimano le loro idee, sono *o* morti strumenti *o* assurdità. La prassi umana oggettivante e oggettivata sotto l'aspetto di forze produttive, del linguaggio, di forme di pensiero e cosí via esiste *come continuità della storia soltanto* in relazione con l'*attività* degli uomini. La prassi oggettivante e oggettivata dell'umanità è l'elemento perdurante e fisso della realtà umana e sotto *questo aspetto* dà l'impressione di essere una realtà *piú reale* di quanto lo sia la prassi stessa o qualsiasi altro agire umano. Su ciò si fonda la *possibilità* del capovolgimento del soggetto in oggetto, cioè della forma *fondamentale* della mistificazione storica[21]. Giacché la prassi oggettivante e oggettivata dell'uomo *sopravvive* ad ogni individuo e ne è indipendente, l'uomo interpreta se stesso, la sua storia e il suo futuro anzitutto e il piú delle volte in base alla propria *creazione*. In paragone alla finitezza della vita umana, la prassi oggettivante e oggettivata dell'umanità impersona l'*eternità* dell'uomo. In paragone con la casualità e fragilità dell'esistenza individuale essa rappresenta "la sostanza sociale" di ciò che perdura e l'assoluto. In paragone con la ragione limitata e con l'irragionevolezza dell'individuo empirico

[21] La natura e l'estensione di questo lavoro non ci permettono di svolgere un'analisi storica dettagliata dello sviluppo spirituale di Marx, nel quale si dimostrerebbe che la problematica *soggetto-oggetto costituisce il punto centrale d'incontro della filosofia materialistica con Hegel*; potremmo seguire passo a passo e documentare abbondantemente come Marx di questa problematica *si sia occupato tanto nei primi tempi, quanto all'epoca del Capitale*. Specialmente la prima edizione del "Capitale" dell'anno 1867 dal punto di vista della storia di questa polemica è estremamente istruttiva. Nelle edizioni ulteriori una considerevole parte delle polemiche esplicite con Hegel è stata soppressa.

questa sostanza è l'autentica ragione. Se l'uomo considera se stesso come strumento o portavoce della Provvidenza, dello Spirito Assoluto, della Storia e cosí via, cioè come strumento di una forza assoluta che supera incommensurabilmente le possibilità e la ragione dell'individuo, allora egli cade nella mistificazione. Ma questa mistificazione non è espressione razionale di un'assurdità, bensí espressione mistificata di una realtà razionale: l'oggettivante e oggettivata prassi dell'umanità entra nella testa degli uomini sotto l'aspetto di un essere metafisico, indipendente dall'umanità. L'uomo crea la propria eternità soltanto nell'oggettivante e cioè storica prassi e nei suoi prodotti. Nel capovolgimento alienante la prassi oggettivante e oggettivata dell'umanità diventa un *soggetto* mistico, nel quale l'uomo cerca una garanzia contro la casualità, l'irrazionalità e la fragilità della propria esistenza individuale.

Gli uomini entrano nella situazione data indipendentemente dalla loro coscienza e volontà, ma non appena "ormai si trovano" all'interno della situazione data, la trasformano. La situazione data non esiste senza gli uomini, né gli uomini senza la situazione. Soltanto su questo fondamento può svolgersi la *dialettica* tra la *situazione* — che è *data* per ogni individuo, per ogni generazione, per ogni epoca e classe — e l'*azione* che si sviluppa sul fondamento di presupposti che sono dati e bell'e fatti[22]. Nei riguardi di questo agire la situazione data si presenta come condizioni e presupposti; a sua volta l'agire conferisce a questa situazione un *senso* determinato. L'uomo sorpassa (tra-

[22] Nella storia agiscono tre momenti fondamentali: la dialettica della situazione data e dell'azione; la dialettica delle intenzioni e dei risultati dell'agire umano; la dialettica dell'essere e della coscienza degli uomini, cioè l'oscillazione tra ciò che gli uomini sono e come essi si considerano o vengono considerati, tra l'autentico e il supposto significato e carattere del loro agire. Nell'osmosi e nell'unità di questi elementi si fonda la pluridimensionalità della storia.

scende) *originariamente* la situazione non con la sua coscienza, le intenzioni e i progetti ideali, bensí con la prassi. La realtà non è un sistema dei miei significati, né si trasforma a seconda dei significati che io attribuisco ai miei piani. Ma con il suo *agire* l'uomo iscrive il mondo di significati e crea la struttura significante del proprio mondo. Con i miei progetti, la mia immaginazione e fantasia, nei miei sogni e visioni, posso *trasformare* in un reame o nel regno della libertà quattro pareti, all'interno delle quali mi trovo prigioniero in catene; ma questi progetti ideali non mutano affatto la realtà che quelle quattro pareti sono una prigione e il mio soggiorno tra di esse non è libero. Per un servo della gleba la "situazione data" è immediatamente condizione naturale di vita; mediatamente, attraverso la sua attività, nella rivolta o nell'insurrezione contadina egli le attribuisce il significato di prigione: la situazione data è *piú* che una situazione data e un servo della gleba è *piú* che mera parte della situazione. La situazione data e l'uomo sono gli elementi costitutivi della prassi, che è la condizione fondamentale di qualsiasi trascendenza della situazione. Le condizioni della vita umana diventano situazione insopportabile e inumana *in relazione* alla prassi che deve trasformarle. Gli uomini agiscono all'interno della situazione data e nell'azione pratica conferiscono un significato alla situazione. Le forme del *movimento* sociale diventano *ceppi*. L'assetto, i modi e le forme di convivenza sono lo *spazio* in cui si attua il movimento sociale. In situazioni determinate questo spazio diventa *limitato* e viene considerato come prigione e illibertà. Nella tradizione materialistica, a cominciare da Hobbes, la libertà è determinata dallo spazio in cui si muove il corpo. Dalla concezione meccanica dello spazio, indifferente al movimento e al carattere del corpo e determinante soltanto la forma esteriore del suo movi-

mento, attraverso la teoria dell'ambiente sociale dell'illuminismo francese, la concezione materialistica culmina nell'intuizione che la libertà è spazio storico, spiegato e realizzato dall'attività del corpo storico, cioè dalla classe. La libertà non è uno stato, bensí un'attività storica che crea forme corrispondenti di convivenza umana, cioè di spazio sociale.

L'UOMO

Gli dèi esistono soltanto per colui che li riconosce. Oltre i confini della terra essi si trasformano in mero legno, cosí come un re si trasforma in un uomo qualsiasi. Perché? Perché dio non è un pezzo di legno, ma un rapporto e un prodotto sociale. La critica illuministica che ha tolto agli uomini la religione e ha loro dimostrato che gli altari, gli dèi, i santi, gli oratori non sono "nient'altro che" legno, stoffa e pietra, si trovava filosoficamente al di sotto della fede dei credenti, poiché gli dèi, i santi e le chiese in realtà non sono cera o stoffa o pietra. Essi sono prodotti sociali, e non natura; pertanto la natura non può né crearli, né sostituirli. Una tale concezione naturalistica ha creato un'immagine falsata della realtà sociale, della coscienza umana e della natura. Essa concepiva la coscienza umana soltanto come una funzione biologica di adattamento e di orientamento dell'organismo nell'ambiente, funzione caratterizzata da due elementi fondamentali: l'impulso e la reazione. In tal modo è possibile spiegare la coscienza come proprietà comune di tutte le specie di animali superiori, ma non è possibile cogliere la specificità della coscienza umana. La coscienza umana è attività del soggetto che crea la realtà umano-sociale come unità di esistente e di significati, di realtà e di senso. Mentre il materialismo tradizionale sosteneva la materialità del mondo e l'appartenenza dell'uomo alla na-

tura, al contrario il trascendentalismo ha rivendicato l'autonomia della ragione e dello spirito come attività del soggetto. La materialità venne disgiunta dall'attività perché i valori e i significati non sono iscritti nella natura e non è possibile dedurre la libertà umana dalla catena causale che conduce dal lichene e dal protozoo all'uomo. Mentre l'idealismo isolava i significati dalla realtà materiale e li trasformava in realtà autonoma, dall'altro lato il positivismo naturalistico spogliava la realtà dei significati. Con ciò venne portata a termine l'opera di mistificazione, giacché la realtà poteva considerarsi tanto piú reale quanto piú perfettamente venivano da essa eliminati l'uomo e i significati umani.

Ma la "realtà umana", scacciata dalla scienza e dalla filosofia, non cessa di esistere. Soltanto cosí possiamo spiegarci le ondate periodicamente rinnovantesi di "antropologismo" che rivolgono l'attenzione sull'uomo "dimenticato" e sulla sua problematica. Si sostiene l'opinione che l'uomo si occupa di tutto ciò che esiste tra il cielo e la terra, ma trascura se stesso. Si elabora una tipologia che deve dimostrare che soltanto le epoche di isolamento dell'uomo sono favorevoli all'antropologia filosofica, e cioè alla conoscenza dell'uomo, mentre le epoche estroverse parlano dell'uomo in terza persona, proprio come parlano di pietre o di animali[23], e ignorano la sua natura specifica. L'esistenza e la necessità di un'antropologia filosofica vengono motivate con l'ipotesi che in nessun'epoca storica l'uomo ha costituito di per se stesso un problema tanto quanto nell'età presente, in cui esso ha raccolto un numero incomparabilmente maggiore di nozioni su se stesso rispetto a qualsiasi altra epoca, ma in cui, nello stesso tempo, sa molto meno chi è di quanto l'abbia mai saputo in

[23] Martin Buber, *Das Problem des Menschen*, Heidelberg, 1948, pagg. 9, 10.

passato[24]. Nel tempo in cui l'antropologia era al suo culmine venne espressa l'opinione che l'"antropologia" non è anzitutto e primariamente scienza dell'uomo (una scienza, del resto, problematica e difficilmente definibile), bensí piuttosto la *tendenza fondamentale* dell'epoca che ha problematizzato l'uomo[25].

Se l'"antropologia filosofica" vuole essere la scienza dell'uomo e intende esaminare la sua posizione nell'universo, emerge anzitutto il problema perché l'uomo sia piú uomo *nell'isolamento*, quando si occupa solo di se stesso, piuttosto che nel "momento estroverso", quando indaga tutto ciò che esiste "tra il cielo e la terra". L'"antropologia filosofica" non sostiene forse che le epoche dei senza patria, dell'isolamento e della problematizzazione dell'uomo sono i periodi piú fruttuosi per il pensiero antropologico, soltanto perché essa interpreta già in un *determinato* modo la problematica dell'uomo, e considera come problematica antropologica soltanto *certi* aspetti dell'uomo?

Nel suo rivolgersi verso il mondo esteriore e nel suo indagare le leggi del processo naturale l'uomo non è per nulla meno uomo che nel suo drammatico interrogarsi su se stesso: "Quid ergo sum, Deus meus, quae natura mea?" Se l'"antropologia filosofica" riconosce un posto privilegiato a determinati aspetti e problemi, con ciò essa dimostra di non essere sorta come problematica dell'essere dell'uomo e della sua posizione nell'universo, bensí come reazione verso una determinata *situazione storica* degli uomini nel ventesimo secolo.

L'antropologia filosofica intende essere la filosofia dell'uomo e porre l'uomo come fondamento della problematica filosofica. È legittima una tale esigenza?

[24] "... in nessun momento della storia l'uomo è divenuto tanto problematico ai propri occhi come nell'età presente." Max Scheler, *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, Darmstadt, 1928, pag. 14.

[25] M. Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, Bonn, 1929, pagg. 199-200.

Osserviamo anzitutto che la definizione "filosofia dell'uomo" presenta molti significati. I problemi filosofici non sono iscritti nel mondo, bensí è l'uomo a porli. "Filosofia dell'uomo" significa anzitutto che è soltanto l'uomo a filosofare e a porre problemi filosofici. La filosofia è una delle attività dell'uomo. In questo senso è "filosofia dell'uomo" *ogni* filosofia, e la conferma del carattere umano della filosofia mediante una denominazione particolare è superflua. Ma "filosofia dell'uomo" ha ancora un altro significato: *ogni* problematica filosofica è nella sua essenza problematica antropologica, perché l'uomo antropomorfizza *tutto* ciò con cui viene praticamente o teoricamente in contatto. Tutte le domande e tutte le risposte, tutti i dubbi e tutte le cognizioni ci parlano perlopiú e anzitutto dell'uomo. In ogni sua azione, dallo sforzo pratico fino all'osservazione del corso dei corpi celesti, l'uomo definisce anzitutto se stesso.

L'"antropologia filosofica" si rifà alle note questioni kantiane:

1) Cosa posso sapere?
2) Cosa devo fare?
3) In cosa posso sperare?

A queste tre domande Kant ne collega una quarta ancora: Chi è l'uomo? Alla prima domanda risponde la metafisica, alla seconda la morale, alla terza la religione e alla quarta l'antropologia. Ma Kant osserva esplicitamente che in realtà anche le prime tre domande appartengono all'antropologia, perché sono tutte in rapporto con la quarta[26]. Chi è un essere che si chiede cosa può sapere, cosa deve fare e in che cosa può sperare?

A seconda di *dove* si fa cadere l'accento, le domande

[26] "In definitiva si potrebbe ascrivere tutto questo all'antropologia, dal momento che le prime tre questioni si riferiscono all'ultima." Kant, *Werke*, Bd. IX, pag. 24.

poste da Kant possono essere interpretate nel senso della finitezza dell'uomo (Heidegger) oppure nel senso della partecipazione umana all'infinito (Buber). Ma indipendentemente dalle varie interpretazioni con le prime tre domande è già *predeterminata* la risposta alla quarta. L'uomo è un essere che conosce ciò che può conoscere, ciò che deve fare e in che cosa può sperare. Con le prime tre domande l'uomo è definito come soggetto *conoscente* o come soggetto di conoscenza. In questo orizzonte intellettuale cosí tracciato le generazioni successive operano dei completamenti o delle precisazioni e giungono alla conclusione che l'uomo non è soltanto un essere conoscente, ma anche un essere che vive e che sente: l'uomo è soggetto di conoscenza, è soggetto di vita e di azione. Nel coerente perfezionamento di una tale traccia il mondo si presenta come disegno dell'uomo: il mondo è qui solo in quanto l'uomo esiste.

In quest'altro significato la "filosofia dell'uomo" esprime la posizione della soggettività umana: fondamento e punto di partenza della filosofia non è l'uomo, l'uomo in generale, bensí una determinata *concezione* dell'uomo. L'antropologia filosofica è filosofia dell'uomo in quanto concepisce l'uomo come soggettività.

Ma la filosofia dell'uomo possiede anche un ulteriore, terzo significato. Essa è una disciplina programmatica che deve occuparsi delle questioni trascurate, quali la responsabilità del singolo, il senso della vita, il carattere di conflitto della morale e cosí via. La filosofia dell'uomo è una denominazione per ciò che è stato dimenticato o trascurato, per ciò che è stato proibito o tralasciato. Essa concepisce se stessa come una necessaria *appendice* per mezzo della quale la filosofia esistita fino ad oggi dev'essere completata, affinché possa trovarsi all'altezza dei tempi e possa dare una risposta a tutti i problemi. Se lasciamo da parte il fatto decisa-

mente prosaico che i problemi dell'etica sono stati definiti con denominazioni grandiose, la concezione programmatica della "filosofia dell'uomo" soffre di un insuperabile contrasto interno. L'esigenza della "filosofia dell'uomo" come *completamento* della filosofia manifesta la mancanza di chiarezza o la problematicità dei fondamentali principi della filosofia che esige un "additivo antropologico". La filosofia, nella sua traccia e struttura fondamentale, ha *trascurato* o ha compreso in sé la realtà dell'uomo solo in quanto lo ha trasformato in non-uomo, e cioè in quanto lo ha ridotto ad una grandezza matematico-fisica, e ora, sotto la pressione di una necessità *esteriore*, essa avverte l'esigenza di completare una filosofia cosí strutturata con qualcosa che le manca: con l'uomo. Alla filosofia della realtà senza l'uomo si aggiunge come additivo la filosofia dell'uomo. Abbiamo qui due poli opposti: da una parte le concezioni secondo le quali la realtà è *realtà dell'uomo* e il mondo è proiezione umana; dall'altra parte le concezioni della realtà nelle quali il mondo è autentico e oggettivo solo in quanto è ordinato come mondo *senza* l'uomo. Ma questo mondo senza l'uomo *non è* l'autentica realtà, bensí soltanto *una* delle costruzioni della soggettività umana, uno dei molti modi mediante i quali l'uomo si appropria (e riproduce spiritualmente) il mondo. L'immagine fisica del mondo realizzata nella moderna scienza della natura da Galilei fino a Einstein, è uno dei modi pratico-spirituali di accedere alla realtà: uno dei modi di sistemazione teorica (di riproduzione spirituale) e di dominio pratico della realtà. Se questa immagine viene ontologizzata (il che è escluso per la filosofia materialistica, la quale concepisce la conoscenza come riproduzione spirituale della realtà) e cioè viene considerata come la realtà stessa e l'uomo cerca il proprio rapporto e il suo posto in questa "realtà", l'uomo risolverà positivamente questo compito sol-

tanto nel caso che trasformi se stesso in una grandezza matematico-fisica e cioè in una parte calcolabile del sistema costruito, oppure in quanto s'inserisca e si aggiunga al sistema cosí strutturato come soggetto e cioè come teoretico, come fisico o matematico.

La realtà non è (autentica) realtà *senza* l'uomo, cosí come non è (soltanto) realtà dell'uomo. È realtà della natura come totalità assoluta, che è indipendente non soltanto dalla coscienza dell'uomo ma anche dalla sua esistenza, ed è realtà dell'uomo che nella natura e come parte della natura crea la realtà umano-sociale, che oltrepassa la natura e nella storia definisce il proprio posto nell'universo. L'uomo non vive in due sfere diverse e non abita per una parte del suo essere nella storia e per l'altra nella natura. *Come uomo egli è insieme e allo stesso tempo nella natura e nella storia.* Come essere storico e pertanto sociale egli umanizza la natura, ma anche la conosce e la riconosce come totalità assoluta, come *causa sui* sufficiente a se stessa, come condizione e presupposto dell'umanizzazione. Nella concezione cosmologica di Eraclito e di Spinoza l'uomo conosceva la natura come totalità assoluta e inesauribile, nei confronti della quale egli sempre di nuovo definisce nella storia il proprio rapporto: col dominio delle forze naturali, con la conoscenza delle leggi del processo naturale e cosí via. Ma in ogni variante della posizione umana nei confronti della natura, in ogni progresso del dominio e della conoscenza umana dei processi naturali, la natura continua ad esistere come totalità assoluta.

Se nell'industria, nella tecnica, nella scienza e nella cultura la natura esiste per l'uomo come natura *umanizzata*, da ciò non discende che la natura in generale sia una "categoria sociale". La conoscenza della natura e il dominio della natura sono socialmente condizionati, e in *questo* senso la natura è una categoria so-

ciale che varia storicamente, ma l'assoluta esistenza della natura non è condizionata da nulla e da nessuno.

"L'uomo per il quale la natura si trasformasse completamente in un oggetto di attività umana, economica o produttiva, e cessasse di esistere nella sua irriducibilità come natura, si sarebbe impoverito di un aspetto essenziale della propria vita umana. La cultura che addirittura eliminasse la natura dalla vita distruggerebbe se stessa e diventerebbe insopportabile."[27]

L'uomo non è murato nella soggettività della razza, della socialità e dei disegni soggettivi nei quali, in vari modi, ha sempre definito se stesso, bensí con la sua esistenza — che è la prassi — possiede la capacità di superare la propria soggettività e di conoscere le cose come realmente sono. Nell'esistenza dell'uomo non viene riprodotta soltanto la realtà umano-sociale, ma viene spiritualmente riprodotta anche la realtà nella sua totalità. L'uomo esiste nella totalità del mondo, ma a questa totalità appartiene anche l'uomo con la sua facoltà di riprodurre spiritualmente la totalità del mondo.

Quando l'uomo verrà *compreso* nella struttura della realtà e la realtà verrà intesa come totalità di natura e storia, verranno creati i presupposti per la soluzione della problematica filosofica dell'uomo. Se la realtà è incompleta senza l'uomo, anche l'uomo è altrettanto frammentario senza la realtà. La natura dell'uomo non può venir conosciuta nell'antropologia filosofica, la quale rinchiude l'uomo nella soggettività della coscienza, della razza, della socialità, e lo separa in modo radicale dall'universo. La conoscenza dell'universo e delle leggi del processo naturale è *sempre*, direttamente o indirettamente, anche conoscenza dell'uomo e conoscenza della sua natura specifica. Nel ventesimo secolo hanno

[27] Rubinštein, op. cit., pag. 205.

contributo alla conoscenza della *natura specifica* dell'uomo incomparabilmente di piú le scoperte non antropologiche del Wiener e le nozioni della cibernetica, che non lo scritto programmatico dello Scheler sulla *Posizione dell'uomo nel cosmo*, e le tesi speculative dell'"antropologia filosofica".

Nella dialettica si tratta della "cosa stessa". Ma la "cosa stessa" non è una cosa qualsiasi, e addirittura non è neppure una cosa: la "cosa stessa", di cui si occupa la filosofia, è l'uomo e la sua posizione nell'universo, oppure (il che, con altre parole, esprime la stessa cosa): la totalità del mondo svelata dall'uomo nella storia e l'uomo che esiste nella totalità del mondo.

NOTIZIA SULL'AUTORE

Karel Kosík è nato a Praga nel 1926. Partecipò attivamente alla resistenza clandestina nelle file del Partito comunista céco. Tra il 1947 e il 1949 studiò filosofia a Leningrado e a Mosca. Nel 1956 inaugurò con un articolo su Hegel una discussione sulla filosofia marxista e venne accusato, con gli altri, di revisionismo. Oggi tuttavia Kosík è riconosciuto come una delle figure piú eminenti della cultura marxista, e non soltanto in Cecoslovacchia. Ha partecipato a convegni internazionali, a Royaumont, a Città del Messico e a Roma.

In Italia Kosík è già conosciuto attraverso alcuni suoi saggi pubblicati su riviste: Dialectique du concret, *apparso su "Aut Aut" nel maggio 1961, e sviluppato nel primo capitolo del presente libro. Un saggio su Hašek e Kafka (prima ne "Il Contemporaneo", poi, in forma definitiva nel "Filo rosso", n. 4, 1963), che ha contribuito notevolmente alla rivalutazione dell'autore del* Processo *nella sua patria.* La dialettica della morale e la morale della dialettica, *pubblicato in "Critica marxista" (maggio-giugno 1964), un'analisi della dialettica dei rapporti umani all'interno del mondo socialista (letta al Convegno "Morale e società" organizzato a Roma dall'Istituto Gramsci nel '64). Infine* La Ragione e la Storia, *testo letto all'Università di Milano e pubblicato in "Aut Aut" (settembre 1964).*

La Dialettica del concreto, *pubblicata nel 1963 dall'Accademia cecoslovacca delle scienze, presso la quale Kosík lavora, è finora il suo lavoro filosofico*

principale. Esso si stacca nettamente dall'ideologismo di scuola, ma la sua polemica contro lo scolasticismo prende le mosse da Marx, soprattutto dal Marx della maturità, dal Capitale *e da quei fondamentali manoscritti preparatori, da noi ancora inediti, che sono i* Grundrisse der Kritik der politischen Oekonomie. *La necessità pratica di riprendere il discorso dalle radici, l'impossibilità di toccare direttamente i problemi fondamentali senza aver prima dissolto le false impostazioni e le deformazioni divenute passaggi quasi ovvi all'interno del discorso marxista, danno una struttura complessa a questo libro, apparentemente piano e talora quasi didascalico. La ricchezza dell'analisi si svela al lettore soltanto quando questi ha già percorso l'insieme del volume, e può trovare una risposta al problema fondamentale: cos'è propriamente, nel marxismo, la* prassi — *e alle altre domande essenziali, suggerite nei saggi precedenti, sul* lavoro, *la* coscienza *e l'*economia. *È appunto come momenti di questa problematica che vanno considerate anche le ricerche precedenti, svolte in forma di saggi autonomi, sul rapporto tra la nozione marxista di totalità concreta e le concezioni neopositivistiche e strutturalistiche, come pure sulla filosofia heideggeriana della "cura", sulla sociologia e sul sociologismo infiltratosi (come un metodo di spiegazione universale) nella teoria dell'arte ecc.; infine sulla riduzione del concetto di "economia" a quello di* fattore economico.

Oltre agli scritti ricordati e ad altri saggi su riviste, Kosík ha pubblicato un volume di carattere storico sulla Democrazia radicale céca *(Praga, 1958).*

INDICE

Avvertenza dell'autore p. 5

I. Dialettica della totalità concreta

Il mondo della pseudoconcretezza e la sua distruzione 9
Riproduzione spirituale e razionale della realtà 23
La totalità concreta 39

II. Economia e filosofia

Metafisica della vita quotidiana 71
La "cura" 71
La quotidianità e la storia 80
Metafisica della scienza e della ragione 95
Homo oeconomicus 95
Ragione, razionalizzazione, irrazionalismo 106
Metafisica della cultura 117
Il fattore economico 117
L'arte e l'equivalente sociale 127
Storicità e cattivo storicismo 146

III. Filosofia e economia

La problematica del "Capitale" di Marx 167
L'interpretazione del testo 167
Liquidazione della filosofia? 178
Struttura del "Capitale" 191

L'uomo e la cosa o la natura dell'economia p. 203
Essere sociale e categorie economiche 203
La filosofia del lavoro
Lavoro e economia 223

IV. PRASSI E TOTALITÀ 231

La prassi 233
Storia e libertà 247
L'uomo 263
Notizia sull'autore 273

finito di stampare
nel mese di febbraio 1972
dalla Litografia Leschiera
Via Maniago, 8 - Milano